Die

heiligen Evangelien

übersetzt und erklärt.

Vierter Theil.

Evangelium nach Lukas

von

Dr. Peter Schegg.

Erster Band.

München, 1861.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Evangelium

nach

Lukas

übersetzt und erklärt

von

Dr. Peter Schegg,
Professor der Theologie am königl. Lyceum zu Freising.

Erster Band.
I—VIII.

München, 1861.
Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Vorrede.

Ich hielt es für ersprießlich, der Erklärung des Markus die des dritten Evangeliums vorausgehen zu lassen, da Matthäus und Lukas den Stoff der ersten apostolischen Katechese in gewissem Sinne erschöpfen, und sich ihnen Markus als passende Ergänzung anschließt. Auch hegte ich die Besorgniß, noch zu sehr unter dem Einflusse der Anschauungen welche sich in mir über die Berichte bei Matthäus gebildet hatten, zu stehen, als daß ich mit der wünschenswerthen Freiheit von meinem eigenen Urtheile und der nöthigen Unbefangenheit an das Studium jenes Evangeliums gehen könnte das sich dem Scheine nach wenigstens vielfach nur als eine verkürzte Form des ersten zu erkennen gibt.

Im übrigen bin ich den Grundsätzen und der Anordnung welche die Bearbeitung des Matthäus einhielt, treu geblieben. Ich habe die Forderung gewissenhafter Erwägung auch des kleinsten Umstandes eher straffer gespannt als gelockert, und jene Abschnitte die Lukas mit Matthäus gemein hat, einer erneuten Prüfung unterworfen. Es scheint mir vom Uebel, wenn die Erklärer gar so schnell mit einer Hinweisung auf das erste Evangelium und die dort vorgetragene Deutung zur Hand sind; sie erschweren sich dadurch vielfach das Eingehen in die Eigenthümlichkeit der Auffassung und Darstellung welche Lukas trotz aller Uebereinstimmung nie aufgibt. Gewiß hat gerade dieses — die Eigenheit des dritten Evangeliums richtig, nicht nach einem bloßen Machtspruche der Phantasie, zu erkennen und darzustellen, seine große Schwierigkeit,

aber die darauf gewendete Mühe blieb nicht ganz ohne Erfolg. Da wo die gegenseitige Harmonie eine innere und vollkommene ist, suchte ich neue Momente welche das Verständniß zu fördern geeignet wären, hervorzuheben, oder eine Ergänzung aus der patristischen Exegese zu liefern, oder endlich die Bedenken welche sich in den neuesten Bearbeitungen gegen meine Darstellung meist indirect kund gaben, zu beleuchten.

Die in der „Literatur" verzeichneten Werke verglich ich mit Ausdauer und Geduld; außer ihnen noch andere nicht speciell benannte z. B. Salmeron, Stein (Komment. z. d. Evang. d. Lukas. Halle, 1830), aber auch von den aufgezählten hätten manche wegfallen dürfen; sie erinnerten nur zu oft an den Spruch des persischen Dichters:*)

Wohl bildet das Gestein des edlen Goldes Schrein,
Doch schließt nicht jeder Stein den Schatz des Goldes ein.

*) Saadi; siehe de Sacy. Chrestom. Arabe, I, p. 5 wo die Stelle im Original mitgetheilt wird.

Freising im August 1860.

Der Verfasser.

Einleitung und Ueberschrift.

1.

Das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte waren ursprünglich zwei Theile oder Bücher Einer Schrift. Sie wurden aber sehr bald zum Behufe der kirchlichen Lesung von einander getrennt, jeder Theil für sich als ein Ganzes behandelt und mit dem entsprechenden Titel versehen. Der Verfasser dieser ziemlich umfangreichen Doppelschrift gibt sich als einen apostolischen Mitarbeiter und als Gefährten des heiligen Paulus zu erkennen. Er begleitete den Apostel theilweise auf seiner zweiten wie dritten Missionsreise und ganz von Cäsarea aus, auf der mühevollen Fahrt als Appellant nach Rom.

Mit Kap. XVI, 10 der Apostelgeschichte geht nämlich die Erzählung plötzlich in die erste Person — die kommunikative Form der Berichterstattung über, und zwar in einer Weise an der man leicht die hervorragende Stellung herausfühlt welche der Erzähler selbst bei den erwähnten Vorgängen einnahm, da er sagt: „Als Paulus das Gesicht gesehen, trachteten wir sogleich nach Macedonien zu kommen, indem wir schloßen daß uns Gott berufen habe, ihnen das Evangelium zu predigen.“ Diese wenigen Worte verrathen unwillkürlich Amt und Stellung welche der Erzähler in der Reisegesellschaft behauptete; er war rechtmäßig ordinirter Evangelist und hatte darum auch Einfluß auf die Entscheidung des Apostels selbst. Da er aber nicht seine Erlebnisse und Reisen beschreiben wollte sondern die des großen Apostels der Heiden, und da er vermöge seines Amtes nicht immer in der unmittelbaren Umgebung des Apostels bleiben konnte, so werden wir vom weitern Verlaufe der Berichterstattung kaum mehr erwarten dürfen als daß uns etwa die Form der Darstellung einen Schluß auf seine Abwesenheit oder Gegenwart bei Paulus erlaube. Anderes und Mehreres werden wir auch in

der That nicht inne und beschränkt sich auf folgende Mittheilungen: Er wurde von Paulus in Philippi, der ersten europäischen Stadt welcher sie das Evangelium predigten, zurückgelassen damit er die dortige Gemeinde leite und kräftige, und er traf erst nach sieben oder acht Jahren (50 — 58) wider mit dem Apostel zusammen, als dieser bei seiner dritten Missionsreise den Rückweg aus Achaja und Macedonien absichtlich wie es scheint von Philippi aus antrat. Ueber beides — das Zurückbleiben unsers Evangelisten und die lange Trennung von Paulus läßt die Apostelgeschichte keinen Zweifel. Denn Paulus hatte, als er den europäischen Boden betrat, drei Begleiter. Den Silas, den Timotheus und unsern Evangelisten, den Erzähler. Wenn nun dieser die Abreise von Philippi also berichtet: „Sie zogen hin und kamen nach Thessalonike (XVII, 1)", und gleich darauf der beiden — Silas und Timotheus als in der Begleitung des Apostels namentlich erwähnt; so muß er in Philippi geblieben sein. Eben so unantastbar scheint mir auch die andere Thatsache daß er nicht eher in die Begleitschaft des Apostels zurückkam, als bis ihn dieser von Philippi abholte; weil die kommunikative Erzählungsform örtlich genau da wider aufgegriffen wird, wo sie unterbrochen worden war: „wir fuhren von Philippi ab (XX, 6)". Dieses ist nicht zufällig, ein auch achtjähriger Aufenthalt in Philippi von wo aus der Evangelist die Kirchen Macedoniens und Achaia's als ihr oberster Hirte und Bischof regierte, nichts ungewöhnliches. Von nun an verläßt er den Apostel nicht mehr, bis sie in Jerusalem ankommen, und als dieser zwei Jahre darauf in Folge seiner Appellation nach Rom zu gehen bereit ist, erscheint unser Evangelist widerum an seiner Seite, so daß er auch zu Cäsarea in seiner Nähe geblieben sein mußte (XXVII, 1 verglichen mit XXIV, 23). Die Ankunft in Rom beschreibt er XXVIII, 14 — 16: „Und so gelangten wir nach Rom, von wo die Brüder uns entgegenkamen bis Forum Apii und Tres Tabernä u. s. w." und er schließt das Buch mit den Worten: „Er (Paulus) blieb volle zwei Jahre in einer eigenen Miethwohnung und nahm alle auf welche zu ihm eintraten, predigend das Reich Gottes und lehrend vom Herrn Jesus Christus mit allem Freimuth, unbehindert (XXVIII, 30, 31)."

Nach sieben bis achtjähriger Trennung finden wir somit den Evangelisten in einem fast ununterbrochenen Zusammenleben mit Paulus von vier bis fünf Jahren.

2.

Der Erzähler hat sich mit einer uns schmerzlichen fast hartnäckigen Bescheidenheit nirgends genannt, oder sich sonst ferner Stehenden zu erkennen gegeben; indem er aber die andern Begleiter des Apostels namentlich aufführt,*) leitet er gleichsam wider Willen auch auf die Spur seines eigenen, da Paulus außer den in der Apostelgeschichte Benannten noch Eines Missionärs seiner Umgebung mit Namen erwähnt, unter Umständen (in den Briefen während seiner Gefangenschaft) und mit Prädikaten die bei unserm Evangelisten vollkommen zutreffen. Diese Stellen sind Kol. IV, 14 „es grüßet euch Lukas, der Arzt, der Geliebte." Philem. 24 „(es grüßet euch) Markus und Aristarchus, Demas, Lukas, meine Mitarbeiter." 2 Timoth. IV, 9 — 11 „eile daß du bald zu mir kommest; denn Demas hat mich verlassen, weil er die Welt liebte, — Creszenz (ist) nach Galatien, Titus nach Dalmatien. Lukas allein ist bei mir." Diese indirecte Ermittelung des Authors wird aber zu einer unzweifelhaften Thatsache durch die kirchlichen Zeugnisse welche bis in das zweite Jahrhundert hinaufreichen. Irenäus († 202),**) der Kanon bei Muratori (von ungefähr 180),***) Tertullian († 220) nennen den Lukas als Verfasser des dritten Evangeliums.†) Auch Marcion

*) Vergl. vorzüglich XX, 4 — 6 „es begleiteten ihn — Sopater — Aristarchus und Sekundus —, Gajus und Timotheus, — Tychikus und Trophimus. Diese gingen voraus und erwarteten uns in Troas. Wir aber fuhren von Philippi ab u. s. w."

**) In der bekannten Stelle III, 1, 2 (Euseb. 5, 8) wo er alle vier Evangelisten namentlich herzählt: καὶ Λουκᾶς δὲ — εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.

***) Tertio (l. tertium) evangelii librum secundo (l. secundum) Lucam. Vergl. darüber Anger p. XXXIII und die daselbst citirte Literatur; unter 180 ist dieses Fragment nicht herabzusetzen.

†) Contra Marc. IV, 2, 5 ex Apostolicis Lucas et Marcus fidem instaurant.

der Häretiker (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) gebrauchte dieses Evangelium.*) Noch älter sind die Nachweise der kirchlichen Auctorität ohne Benennung des Verfassers. Justinus († 167) hat eine Reihe von Belegstellen aus Lukas**) und einer der (sogenannten) Presbyter auf welche sich schon Irenäus und Clemens als unverwerfliche Zeugen der ältesten Tradition berufen,***) spricht von zwei Evangelien welche Geschlechtstafeln enthalten. Jüngerer Zeugnisse — des Origines, Eusebius, Hieronymus bedarf es nicht mehr, da hierüber nie Schwanken oder Ungewißheit stattfand.

Nach der Angabe des Eusebius stammte Lukas aus Antiochia in Syrien und war heidnischer Abkunft. Letzteres bestätigt Kol IV, 10 — 14 wo Lukas mit Epaphras und Demas denen aus

---

*) Marcion Sinopensis — Irenaeo quidem auctore (III, 4, 3) sub Aniceto Episcopo (inter a. 165 et 173) Romae „invaluit," sed Justino teste jam diu ante a. 139 multos nactus asseclas Christianis — satis innotuerat. Is uno utebatur, et quidem, ut veteres tradunt, Lucae evangelio, sed tituli experto et ad suam ipsius doctrinam variae mutato. Ang. p. XXIV. „Wenn Marcion von der bevorzugten Lukasschrift den Titel wegließ, so rechtfertigt er dieß damit, daß ja das Evangelium Christi nur Eines sei, der Name des Schreibers aber zur Sache nichts beitrage. Origen. Dial. c. Marc. (Edd. Wetstein p. 9)." Reithmayr, S. 398.

**) Man citirt hier vorzüglich Tryph. 103 wo er vom blutigen Schweiße Jesu redet — *ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου κ. τ. λ.* eine Stelle die sich nur bei Lukas (XXII, 44) findet, mit den merkwürdigen einleitenden Worten: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.* Justinus weist also auf mehrere Verfasser der *ἀπομνημονεύματα* (memorabilia) und unterscheidet von ihnen *ἀπόστολοι* und *παρακολουθήσαντες* (das Verbum genommen aus Luc. I, 3 *κἀμοὶ παρηκολουθηκότι*) wie Tertull. zwischen Apostoli und Apostolici. Ang. p. 222 und 267. Semisch d. apost. Denkwürdigk. des Märt. Justinus. S. 142. Reithm. S. 398.

***) Ad presbyteros, qui vel ab apostolis ipsis vel ab eorum discipulis edocti fuerint, haud raro provocat Irenaeus, nusquam certo libros scriptos secutus, immo plerumque illos a se auditos esse sive diserte sive tectius indicans. Ang. p. XXXI. Ueber die Beruf. des Clem. Alex. auf sie, vergl. Reithm. S. 384.

der Beschneidung Aristarchus, Marcus und Justus entgegengehalten wird; ersteres erklärt seine Missionsthätigkeit im Kreise und unter der Oberleitung des Apostels.*) Paulus nennt ihn noch Arzt; Andeutungen ärztlicher Kenntnisse fand man auch in seinen Schriften; höhere Bildung bekundet seine Darstellung.**) Wenn das Geschäft der Aerzte vielfach von Freigelassenen ausgeübt wurde, und Namensverkürzungen, wie wir eine im Worte Lukas haben, gerne bei Sklaven vorkommen; so erlaubt doch keines einen Schluß auf die früheren Lebensverhältnisse unseres Evangelisten; denn Aerzte gehörten auch den bessern Ständen an und Namensverkürzungen waren überhaupt familiär.***) Eben so wenig fordert die Kenntniß des Judenthums welche er an den Tag legt, daß man ihn zu einem Proselyten mache. Er zeigt keine größere Vertrautheit, als sie Lektüre und jahrelanger Verkehr von selbst erzeugten. Die Alten bezeichnen vorzugsweise Griechenland als den ihm überwiesenen Missionsbezirk: dahin kehrte er von Rom zurück und starb in Achaia von wo seine Reliquien nach Konstantinopel (357) kamen. Wenn Andere seine Thätigkeit noch weiter ausdehnen,†) steht das mit der ersten Angabe in keinem Widerspruche. Die Art seines Todes ist ungewiß. Gregor v. Naz. nennt ihn Märtyrer; unter sie zählt ihn auch die Kirche welche sein Gedächtniß am 18. Oktober feiert. Falsch ist die wenn auch alte Tradition welche ihn zu einem der siebenzig Jünger macht,††) unbeglaubigt jene späte wornach er ein Maler gewesen sein soll.

3.

Die kirchliche Gutheißung unsers Evangeliums reicht, wie sich aus den geschichtlichen Bezeugungen ergibt, bis auf das Zeitalter

---

*) Vergl. hierüber Reithmayr.

**) Siehe Hug und überhaupt die Einleitungsschriften.

***) Die röm. Oberärzte (archiatri) standen im hohen Ansehen; sie hatten den Titel spectabiles und genoßen viele Vorrechte; die archiatri palatini gehörten zum kaiserlichen Hofstaate.

†) Epiphanius, Nicephorus; siehe Ad. Meyer, Einl. S. 91.

††) Seine eigenen Worte sind gegen diese Hypothese; auch das Murator. Fragm. sagt: dominum tamen nec ipse vidit in carne.

der apostolischen Väter zurück. Es war aber nicht etwa Zufall daß diese Schrift der des Matthäus und Johannes trotz der vielen Abweichungen die man nie übersah, von Beginn gleich gehalten wurde, sondern die Folge fester wohlbewußter Grundsätze welche Tertullian bündig darlegt in den Worten: „Wir halten vor allem fest daß ein evangelisches Beweisstück (instrumentum, eine Schrift von öffentlicher Geltung, Urkunde*) Apostel zu Urhebern hat, denen dieses Amt der Veröffentlichung des Evangeliums vom Herrn selbst übertragen worden ist, und wenn auch apostolische Männer, so nicht sie allein sondern mit den Aposteln und nach den Aposteln,"**) d. i. daß die Apostel mit ihnen, daß sie nach den Aposteln also nur sekundäre Verfasser sind. Wie man daher ununterbrochen die Auctorität des Markus-Evangelium, auf Petrus gegründet hat, so die des Lukas auf Paulus mit dem er in jahrelangem Verkehre lebte und unter dessen Augen die Evangelienschrift selbst entstand. Darum wurde, wie Reithmayr bemerkt, fast stehender Ausdruck: „Lukas der Begleiter (sectator***) des Paulus", nicht minder: „Paulus der Lehrer" oder „Erleuchter des Lukas." „Man ging aber, fährt Reithmayr fort, noch weiter, man erblickte in Paulus nicht blos den Bürgen der Glaubwürdigkeit unseres Evangelisten, sondern schrieb, auf Grund seiner vieljährigen Amtsverbindung, dem Einflusse der apostolischen Lehrautorität auch den Gesammtinhalt zu. Man hegte seit den Aposteltagen keine andere Ansicht, als daß die Diegese des Lukas dem Ursprunge und Gehalte nach dem Paulus eigne — Und man hielt diese Vorstellung so fest, daß es herrschende Meinung ward,

*) Oeffentliche Acten heißen instrumenta, Suet. Cal. 9. sequenda est igitur, quae sola restat, publici instrumenti auctoritas.

**) C. Marc. IV, 2 constituimus imprimis evangelicum instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum: si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos.

***) Sectator ἀκόλουθος, stärker als das einfache „Begleiter," mehr Anhänger. Die Clienten waren sectatores ihrer patroni, wenn sie als Candidaten auftraten; sectatores hießen auch die Anhänger eines philosophischen Systems cohors sectatorum Aristotelis. Gell. 13, 5.

Paulus beziehe sich, so oft er sage „nach meinem Evangelium,“ wie Röm. II, 16, XVI, 25. 2 Tim. II, 8 u. s. w. jederzeit auf die Evangelienschrift seines Mitarbeiters Lukas.*)

Streng buchstäblich genommen ist dieses Dafürhalten wohl nicht richtig,**) aber es beruht dem Wesen nach auf einer richtigen und mir scheint wichtigen Thatsache, daß sich im Kreise der Heidenmission eine bestimmte Form der Evangelisation ausbildete, welche eben jenes Evangelium war das Paulus den Säulen der Kirche in Jerusalem zur Approbation vorlegte. Es mußten über Umfang und Methode des Unterrichtes der Heiden Grundsätze aufgestellt und feste Grenzlinien gezogen werden, die nur ausnahmsweise durchbrochen werden durften. Ueber den Umfang fehlt uns die weitere Controle; wie strenge aber an der Methode festgehalten wurde, zeigt genugsam die Form der Mittheilung welche ihr stark hebräisches Colorit auch im Munde eines griechisch gebildeten Evangelisten (wie Lukas) nicht verlor. Als ihr Urheber ist Paulus anzusehen der von Gott zum Apostel der Heiden bestimmt worden. Ich möchte daher folgende Sätze aufstellen:

1. Paulus als Apostel der Heiden entwarf den Plan wornach das Evangelium unter den Heiden verkündet werden sollte, und unterbreitete ihn den drei Aposteln Petrus Jakobus und Johannes, wie er selbst sagt: „ich legte ihnen das Evangelium das ich unter den Heiden predige vor, damit ich nicht vergeblich liefe oder gelaufen wäre (Gal. II, 2).“

---

*) Siehe die Belegstellen ebendaselbst, S. 399, 400. Außerdem noch Patrici I, p. 79.

**) Vergl. Reithmayr, ferner Thiersch (Versuch. S. 128): „Die alte Auffassung derjenigen Stellen, in welchen sich Paulus auf sein Evangelium beruft, die bei den Marcioniten und fast gleichzeitig bei den Rechtgläubigen vorkommt, ist zwar irrig, aber nicht so ganz und gar absurd, wie sie manche darstellen. Freilich ist nicht die Schrift des Lukas darunter zu verstehen, wohl aber das historische Evangelium — und so viel nahmen die Christen wie die Häretiker des zweiten Jahrhunderts mit vollem Recht als ausgemacht an, daß Paulus denen, welchen er schreibt, vorher das geschichtliche Evangelium mitgetheilt habe.“

2. Daran hielt man sich strenge im Kreise seiner Missionsthätigkeit, wie auch geschehen mußte, wenn der Predigt nicht die höhere Beglaubigung fehlen sollte.

3. Mit diesem Evangelium der Heiden macht uns Lukas bekannt, nicht mit dem seinen, etwa nach einer ihm beliebigen Auswahl. Nur in Einem Stücke überschreitet er den Kreis der gewöhnlichen Katechese (oder evangelischen Predigt), jedoch so daß er selbst darüber Aufschluß gibt.

Was man in unsern Tagen so vielfach von der universellen Richtung unsers Evangeliums spricht, vom paulinischen Geiste der darin walte u. s. w., will ich gerne unbeanstandet lassen; es ist mit Maß die allgemeine Ansicht, von den ältesten Vätern schon vertreten und durch das obige hinreichend begründet; die andere aber oft nicht minder zuversichtlich vorgetragene Behauptung einer steten gleichsam überwachenden Rücksichtsnahme auf die beiden ältern Evangelienschriften des Matthäus und Markus muß, wie ich überzeugt bin, einer wesentlichen Beschränkung unterworfen werden. Es ist nicht voreiliges Urtheil, sondern durch die Erklärung an betreffender Stelle Schritt für Schritt bestätigt, wenn ich sage daß Lukas keine directe Bekanntschaft mit Matthäus zu erkennen gebe, und wenn ich, fußend auf die großen Divergenzen beider Evangelien, behaupte daß er, ob auch bekannt mit der Existenz dieser Schrift, keine Einsicht von ihr genommen habe,*) weil sie ihm wegen der Sprache in der sie vorlag, nicht oder schwer zugänglich war. Lukas war wohl ein paar Jahre in Jerusalem und Palästina, aber immer in griechischer Umgebung; das Hebräische zu erlernen, gehörte nicht in seinen Missionsberuf, und seine Evangelienschrift selbst zeigt nirgends eine sichere Spur hebräischer Sprachkenntnisse, da die alttestamentlichen Citate aus den LXX genommen sind. Auch hatte für ihn der in Verkehr mit Petrus Johannes und Jakobus stand, der jahrelang im Umgange mit noch andern Augenzeugen lebte, eine hebräische Evangelienschrift, vielleicht in Mitte einer Reihe ähnlicher Schriften, „viele haben es unternommen", sind seine eigenen Worte,

---

*) Man vergleiche die Jugendgeschichte, die Versuchung, die Bergpredigt u. s. w.

nicht das Interesse welches sie für uns hat. Anders verhält es sich mit Markus. Dieses Evangelium gehört zu denjenigen aus den „vielen" mit dessen Inhalt er sich bekannt gemacht hatte. Er folgte ihm unbedenklich soweit als der Cyclus der paulinischen Katechese mit der petrinischen zusammenstimmte, und wich eben so unbedenklich da wo die beiderseitigen Berichte auseinandergingen, von ihm ab; denn er wollte den Markus weder corrigiren noch ergänzen noch durch seine Zustimmung glaubwürdiger machen u. s. w. Man spricht leider zu viel von Ergänzung und Bestätigung des Markus durch Lukas und ist Betreff der Beweisstellen in keiner Verlegenheit. Doch bloße Citate helfen nicht; nur eine sehr gewissenhafte Erwägung des Allereinzelnsten kann hier zu einem befriedigenden Ergebnisse führen. Wo aber Thatsache gegen Thatsache gestellt wird — welche Erschütterung trifft da nicht selten die schönsten Theorien!

4.

Der Evangelist spricht sich theilweise selbst darüber aus was ihm Anstoß zu seiner Evangelienschrift gegeben habe. Seine wenigen Worte (1, 1—4) haben nur eine zu große Anzahl von Erklärern gefunden welche bis in die unmittelbarste Gegenwart herein von unberechtigten, wenn ich nicht sagen darf, entschieden falschen Voraussetzungen ausgehen. Eine solche erste Voraussetzung welche sich vorzugsweise bei den ältern Exegeten findet, ist die daß man glaubt, Lukas bringe seine Schrift in Gegensatz zu denen der „vielen" als solchen die verwerflich und unbeglaubigt seien und durch die seinige verdrängt werden sollten. Eine zweite solche Voraussetzung der sich mit Vorliebe die neueren zuwenden, ist die daß man dafür hält, er bringe seine Schrift in Gegensatz zu denen der „vielen" als solchen die unvollständig und mangelhaft seien und durch die seinige vervollständigt und ergänzt werden sollten. Eine dritte solche Voraussetzung endlich meint, er nehme für sich eine Reihe von Quellen in Anspruch welche jenen andern Versuchen nicht zu Gebote gestanden seien. Allen diesen Voraussetzungen fehlt die exegetische Be-

gründung. Halten wir an dem fest was uns der Text an die Hand bietet, nicht was wir gerne darin finden möchten, so ist es nur folgendes: 1. Lukas stellt die Schriften der „vielen" was ihre Auctorität betrifft, auf gleiche Linie mit der seinigen. 2. Er schreibt ihnen dieselben Quellen zu, sich keine andern. 3. Er hat vor den „vielen" nur das voraus daß er die Geschichte bis auf ihre Anfänge zurück verfolgte, glaubend daß dieß ihre Zuverläßigkeit erhärte. 4. Die Quellen aus denen er diese Nachrichten schöpfte die außer dem Kreise der öffentlichen Katechese lagen, gibt er nicht speciell an. Ich sehe kein Recht und keine Nothwendigkeit ein, in den Nachsatz zu ziehen was Lukas selbst entschieden in den Vordersatz gestellt hat. Er bedurfte für seine Person keiner Hervorhebung der Quellen, da Theophilus hinreichend wußte woher alle diese Nachrichten stammten. 5. Er zieht keinen Vergleich zwischen seiner Schrift und der Anderer, sondern zwischen dem was er schrieb und Theophilus hörte. Nicht irgend ein Geschriebenes sollte durch seine Schrift an Zuverlässigkeit gewinnen, sondern nur Gehörtes. Der mündliche Unterricht sollte an Zuverläßigkeit zunehmen durch die schriftliche Nachhilfe und weitere Zurückverfolgung der Ereignisse wie sie hier geboten wird.

Ueber Theophilus dem Lukas seine Schriften widmete, hat sich keine sichere alte Tradition erhalten; daß aber der Name eine wirkliche Person bezeichne keine erdichtete, dürfte kaum beanstandet werden. Wenn die übereinstimmende Aussage der Väter dahin lautet, Lukas habe sein Evangelium den Griechen bestimmt, und wenn dieses durch den Inhalt der Schrift selbst und die Missionsthätigkeit des Evangelisten zu einer unzweifelhaften Thatsache erhoben wird, so werden wir auch den Theophilus diesem Kreise beizählen dürfen. Die Apostelgeschichte bietet für die Ermittelung seiner Heimat keine Anhaltspunkte. Was man noch bis auf die Gegenwart für Rom oder Italien in den Reiseberichten finden wollte, scheitert wie ich glaube entschieden an dem Umstande daß jene Gemeinden bereits im Besitze des Markus-Evangeliums waren, unserm Evangelisten aber kaum der Gedanke kommen konnte, diesem in denselben Gemeinden ein zweites an die Seite zu stellen.

Die Vorrede zu seiner Schrift hätte nicht mehr lauten dürfen: „damit du die Zuverläßigkeit betreff der Reden kennen lernest worin du mündlich unterrichtet worden bist.“ Schließt das nicht den vorgängigen Gebrauch eines schriftlichen Evangeliums aus?

Der Bericht der Apostelgeschichte reicht bis in das zweite Jahr der römischen Gefangenschaft. Die Erzählung ist gegen das Ende hin so gestaltet daß sie die unmittelbarste Gegenwart zu umfassen, daß also Paulus noch in Rom und in Gefangenschaft zu sein scheint. Kurz vorher wurde das Evangelium geschrieben; beide Theile der Einen Schrift können, was ihre Abfaßung betrifft, nicht durch einen längeren Zeitraum getrennt sein. Es bleibt daher immer das Wahrscheinlichste daß Lukas Evangelium und Apostelgeschichte in der ersten Zeit seines römischen Aufenthaltes verfaßt habe. Documente zur Jugendgeschichte welche aber kaum in anderm als den beiden Lobgesängen (Magnificat und Benedictus) und im Stammbaume der heiligen Familie bestanden, hatte er zu Jerusalem oder Cäsarea erhalten. Reithmayr sagt: „Ist es erlaubt, in so dunkler Sache eine Vermuthung auszusprechen, so wäre es diese: Lukas hat die Apostelgeschichte und vorher noch das Evangelium, wofür er in Jerusalem die genaueren Aufschlüsse fleißig gesammelt hatte, bald nach seiner Ankunft in Rom fertig gemacht. Die Frische und Lebendigkeit des Eindruckes welche in der Ausführung der letzten Scenen in Cäsarea, insbesondere aber der Seereise, gegenüber den Reminiscenzen aus früherer Zeit so sehr sich ausnimmt, und welche bis zur Begegnung mit den römischen Christen auf der appischen Straße und bis zur lebhaften Conferenz mit den römischen Juden drei Tage nach der Ankunft in Rom, womit das Buch plötzlich abbricht, die Leser fesselt, das alles rechtfertigt diese Ansicht. Damals zu Ende gebracht, ließ Lukas seine „Comentarien“ fortan zu Rom ruhen, vielleicht bis zu ausgehender Sache, um diese im Zusammenhange fortzuführen. Er wartete aber das Ende nicht mehr ab; und so kam es, daß, als er von Rom nach Griechenland zurückgekommen, zwischen den Jahren 63 und 65 die beiden Schriften den Kirchen, für die er sie ausgearbeitet hatte, überlieferte, am Ende in einer Nachschrift nur mehr die allge-

meine Notiz beifügte, wie die Sache des Gefangenen bis dahin gestanden." *)

5.

Zur Ueberschrift: Evangelium nach Lukas, siehe die Erörterung bei Matthäus (I. S. 19). Der Name Lukas ist zusammengezogen wahrscheinlich aus Lukianos. **) Die Griechen

---

*) S. 410. Ebenso Tholuck (Glaubwürdgkt. S. 137, 138): „Ist der Fall möglich, daß Lukas erst lange nach der röm. Gefangensch. des Paulus die Apostelgeschichte aufzeichnete, so ist der andere, daß er sie in derselben aufzeichnete, in hohem Grade wahrscheinlich u. s. w." Thiersch (l. c. S. 170) mit Berufung auf Hieron. catal. script. eccl. c. 7 (Lucas) aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo apostolicarum πρά-ξεων praenotatur, cujus historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit — Ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum. Ganz andere Resultate glaubt Patrici gewonnen zu haben. Nach ihm ist 1 das Evang. in Griechenland geschrieben zwischen 48—53 (I, p. 71. §. 30); 2 der röm. Gemeinde gewidmet, da Theophilus ein Römer war (III. p. 6. §. 24, 25); 3 aus Matth. und Markus ausgeschrieben, wenn auch nach einem selbstständigen Plane (I, p. 81. 3 sq. §. 71. p. 85): huc illud pertinet, quod in exscribendis iis quae tum apud Matthaeum tum apud Marcum leguntur — Lucas longe saepius loquutionem a Marco omnino aut ex parte mutuatur, quam a Mattheo, etiam ubi nulla ratio apparet, cur huic illum anteferret, imo et ubi ipsum pro suo instituto contra facere oportuisset (!). 4 Doch aber sind diese zwei Evang. unter den „vielen" von denen Lukas spricht, nicht miteinbegriffen (III, p. 2. §. 3): duo nequeunt dici multi. tum scripta eorum conamina, seu tentamina vocantur, quo nomine Matth. et Marci evangelia nemo unquam vocasset.

**) *Λουκιανός* ein Name der bei den Griechen öfter vorkommt; bekannt ist Lucian v. Samosata; eines ältern *Λουκιανός* erwähnt Diog. Laert. VI. 73; Lucian hießen auch mehrere kirchliche Schriftsteller, Fabric. Bibl. Gr. V. p. 361. Lucianus ist aus Lucius (*Λούκιος*) gebildet, wie Titus, Titius, Titianus, Cassius, Cassianus, Terentius, Terentianus. Lucius — ein Vorname bei den Römern — qui primo fuit hoc praenomine appellatus, prima luce et initio diei natus fuit, Varr. L. L. 5, 2 — scheint bei den Griechen Familienname (nomen proprium) geworden zu sein. Lucianus verhielte sich zu Lucius, wie Cassianus zu Cassius. Ueber das Suffix —

erlaubten sich in Verkürzung der Namen große Freiheiten, ähnlich wie im Deutschen und besonders im Englischen geschieht. *)

Jene Werke welche schon bei Matthäus verzeichnet wurden, werden hier nur nach dem Namen angegeben mit Benennung der Ausgabe da wo eine spätere gebraucht wurde. Von Hieronymus, Chrysostomus und Thomas besitzen wir keine Comentare zu Lukas; von Origenes nur einige (latein.) Fragmente. Dagegen von Ambrosius Expositio Evang. Lucae. ed. Bened. t. II. Euthym. Zigab. Commentarius in quat. Evv. tom. II. Lips. 1792. Corderii Catena Graecorum patrum in Lucam, ex offic. Plantiana. 1627. *Συναγωγὴ ἐξηγήσεων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ἁγ. εὐαγγ. — παρὰ Νικητα διακόνου* (Ang. Maius: Script. vet. nov. collect. tom. IX. 1837 — sehr unvollständig).

Maldonat; Johannes da Sylveira; Cornelius a Lapide; Lucas Brugensis Commentarius in S. Jesu Christi Evang. IV. fol. Antverpiae 1712. Natalis Alexander Expositio litteralis et moralis S. Evangelii. Lugduni. I. fol. 1716. Mart. Wouters Dilucidationes selectarum quaestionum. II. fol. Wirceburgi 1763. Cornel. Jansenius (siehe die Vorrede zum dritten Bande der Erklär. des Matth.); Maßl; Reischl; Bucher; Kistemaker.

Hugo Grotius; Wetstein; Critici sacri. tom. IV Francofurti. 1696. Christ. Wolf Curae philolog. et criticae. Hamburgi. 1724. Georg Raphel Annotationes in S. Scripturam — ex Herodoto coll. Luneburgi 1731. El. Palairet

---

anus vergl. Pott (die Personennamen, Leipz. 1853, S. 579). — Eine andere Ableitung (die gewöhnlichere) ist von Lucanus (verkürzt in Lucas). Lucas kommt im latein. Lucas bos (der Elephant) vor; da ist Lucas zusammengezogen aus Lucans (= Lucanus, wie Picens aus Picenus). Der Dichter der Pharsalia hieß Lucanus. Mir ist aber kein Beispiel eines griech. Namens *Λουκανός* bekannt. Grot. läßt *Λουκᾶς* contrahirt sein aus Lucilius, und macht unsern Evangelisten zu einem Freigelassenen dieser berühmten röm. Familie. Er habe von ihr den Namen angenommen und sei nach der Freilaßung in seine Heimath (Syrien, Antiochia) zurückgekehrt.

*) Ueber die Verkürzungen der nomm. propp. siehe Win. S. 93. Buttm. S. 18. Lobeck Patholog. 1843. p. 504.

Observationes philologico-criticae in S. S. Nov. Foed. Libros. Lugduni Bat. 1752. Munthe Observationes philol. in ss. N. T. libros — ex Diodoro Siculo coll. Hafniae et Lips. 1755. Sarcerius Scholia in Marci et Lucae Evv. Basil. 1531. Morus Praeleciones in Lucae Ev. ed. C. A. Donat. Lips. 1795. Olshausen; de Wette (3. Aufl.); Baumgarten-Crusius; Meyer (3. Aufl. 1855); Bornemann Scholia in Lucae Evang. Lips. 1830. H. L. Heubner Praktische Erklär. d. N. T., herausgegeben v. Hahn (die ersten II B. B. die vier Evang. enthaltend), Potsdam. 1856; 2. Aufl. von Matth. 1858. Lange Theol. homilet. Bibelwerk; das Evang. nach Luk. v. J. J. van Oosterzee, Bielefeld. 1859.

Leonh. Hug Gutachten; Sepp (2. Aufl. 4 B B. 1853—58); Neander; Ebrard.

Hug Einleit. 3. Aufl. 1826. Reithmayr Einleit.; Maier Einleit. (siehe die Vorrede zum I. B. v. Matth.); Tholuck Glaubwürdigkeit der evangel Geschichte; 2. Aufl. Hamb. 1838. Heinr. Thiersch Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der neutest. Schriften. Erlangen. 1845. Franc. Xav. Patricii de Evangeliis libri III. Friburgi Brisg. 1853. Wieseler Chronol. Synopse der vier Evangelien Hamb. 1843. Weigl Theol. chronol. Abhandl. über das wahre Geb.- und Sterbjahr J. Chr. II Thle. Sulzbach 1849.

Reithmayr Nov. Test.; Lachmann; Tischendorf Nov. Test. triglottum. Derselbe Nov. Testamentum Graece. ed. VII. 2 tomi. Lips. 1859. Anger; Lightfoot; Otho; Burtorf; Fürst; Ewald; Bruder; Winer 6. Aufl.; Alex. Buttmann Grammatik des Neutestamtl. Sprachgebrauchs, Berlin 1859. Krüger Griech. Sprachlehre; 3. Ausg. Berl. 1848. Christ. Biel Novus thesaurus sive Lexicon in LXX. ect. Hagae Comitum. 3 tomi. 1789. Lond. Polyglotte; die hebr. Uebers d. N. T. v. 1817 und 1840; die (Vorrede S. VII.) zum III. B. Matth. citirten archäolog Werke; Passow Wörterbuch der griech Sprache, 5. Aufl. von Rost und Palm, 4 B. B Leipz. 1841—57 und andere Werke deren gelegentlich erwähnt wird.

Uebersetzung und Erklärung.

Erstes Kapitel.

Vorrede des Evangelisten. Verkündigungen an Zacharias und Maria. Geburt des Johannes. Die Lobgesänge Magnificat und Benedictus.

1. Da es einmal viele unternommen haben, eine Erzählung der unter uns vollbrachten Thatsachen zu verfassen,

2. wie sie uns diejenigen überliefert haben welche von Beginn an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind:

3. beschloß auch ich, weil ich von vorne allem sorgfältig gefolgt bin, der Reihe nach dir, hochmögendster Theophilus, zu schreiben,

4. damit du die Zuverläßigkeit betreff der Reden kennen lernest worin du mündlich unterrichtet worden bist.

Diese wenigen Worte mit denen Lukas nach altklassischer Sitte seine evangelische Erzählung einleitet, enthalten für uns viel dunkles, weil sie Kenntnisse von Vorgängen und Zuständen der ersten Christengemeinde voraussetzen, über die wir nirgends Aufschlüsse bekommen. Wir wissen nicht, wer die „vielen" waren welche eine schriftliche Darlegung der apostolischen Predigt bereits unternommen hatten, noch in welches Verhältniß zu diesen Lukas sich oder seinen Leser, den Theophilus setze, noch wer Theophilus war u. s. w. Bleiben wir, ferne von bloßen Vermuthungen deren nur in zu großer Menge auftauchten, so enge als möglich beim Wortlaute allein, da ergeben sich folgende Punkte als sichere Thatsachen: 1. Schon viele haben eine schriftliche Verfassung des Evangeliums unternommen; diesen gesellt sich Lukas bei.

Es gibt Ereignisse die nach der Bedeutung welche sie für weitentlegene Ländergebiete und Tausende von Menschen haben, nicht zu oft beschrieben werden können. 2. Die Quelle dieser schriftlichen Versuche und die maßgebende Norm waren die Unterweisungen (die Katechesen) der Augenzeugen und ordinirten Prediger. Was diese verkündigten und wie sie es mittheilten auf ihren Missionsstationen in Europa Asien und Afrika, wurde von Vielen niedergeschrieben. Der Umfang also und die Art hing für jeden Einzelnen von seiner Quelle ab die mehr oder weniger ergiebig sein konnte; denn nicht jeder Prediger mußte den geschichtlichen Inhalt des Evangeliums in derselben Ausdehnung geben. 3. Aus denselben Quellen schöpfte auch Lukas. Indem er aber die Ereigniße „vom Beginne an" sorgfältig erforschte, scheint seine Schrift dadurch eine etwas größere Ausdehnung erhalten zu haben, daß sie die Anfänge genau berichtet, welche die andern nur summarisch oder vielleicht auch gar nicht aufgenommen hatten, weil sich der katechetische Unterricht wie bekannt auf das öffentliche Leben Jesu beschränkte und nur das unumgänglich Nothwendige über seine Empfängniß und Geburt gelegentlich einstreute. 4. Er faßte den Entschluß hiezu aus eigenem Antriebe, nicht durch Aufforderung von außen bestimmt, und übergab sein Buch dem ihm enge befreundeten Theophilus.*) Worin dieser mündlich unterrichtet worden war, das schrieb er ihm nieder der Reihe nach d. i. in ununterbrochener Reihenfolge, damit er die Zuverläßigkeit seines Unterrichtes erkenne. Der katechetische Unterricht erlitt manche Unterbrechung, hie und da mußte geeilt, manches kurz zusammengefaßt werden; auch wechselten die Lehrer, und plötzliche Verfolgung brachte oft große und lange dauernde Störungen des regelmäßigen Unterrichtes. Das alles waren nach Lukas Hindernisse der Sicherheit und Zuverläßigkeit, die gehoben wurden, wenn man das Gehörte in einem Zusammenhange überschauen konnte.

---

*) Vrgl. Reithmayr S. 403. Tholuck Glaubwürdigkt. S. 142—144. Thiersch l. c. S. 166.

Das sind, wie mir dünkt, feststehende Thatsachen; gehen wir nun in den Folgerungen welche wir aus ihnen zu ziehen berechtigt sind, vom letzterwähnten Punkte aus: 1. Der Ausdruck „der Reihe oder Ordnung nach schreiben" steht gegenüber dem „mündlich belehrt werden", was nicht ausnahmslos der Reihe und Ordnung nach d. i. ohne alle Unterbrechung geschehen konnte. Unser Buch will die Erzählung im Zusammenhange geben, verschieden von aphoristischer Legendenmanier, aber deßwegen noch nicht gleichbedeutend mit: in streng chronologischer Form. Beides ist wohl zu unterscheiden. 2. Einen besondern Nachdruck, so scheint es, legt unser Evangelist darauf daß er die Ereignisse bis auf ihre Anfänge d. i. bis auf ihre Ursprünge zurückverfolgte. Er glaubt, und gewiß mit Recht, daß dieß wenigstens bei einem gewissen Kreise von Gläubigen zu denen auch Theophilus gehörte, die Zuverläßigkeit des Berichteten erhöhe. Nicht alle Hörer machen dieselben Ansprüche an einen Unterricht, nicht alle Leser an eine Schrift. 3. Man hebt sehr gerne hervor daß Lukas sein Evangelium anfänglich schon für die ganze Kirche bestimmt und nur der Form wegen einem einzelnen Manne gewidmet habe. Aber für eine solche Form fehlt im Kreise der apostolischen Literatur jedes Beispiel. Wenn ihm nicht verborgen bleiben konnte daß seine Schrift sich in weitern Kreisen verbreiten werde, und er dieselben schon bei der Niederschreibung selbst im Auge hatte, so waren es doch nur jene Kreise oder Gemeinden welche den Theophilus zunächst umgaben, jene die durch Paulus und ihn belehrt bisher noch nicht im Besitze eines schriftlichen Evangeliums waren. Ihnen überreichte er mittelbar durch Theophilus was andere Gegenden und Gemeinden schon hatten. Was später geschehen, darf mit der ursprünglichen Tendenz nicht vermengt werden. Lukas benützte eine Zeit der Muße zu einer Arbeit von der es schon viele Vorbilder gab, für Theophilus dem er befreundet, vielleicht verpflichtet war; er legte seinem Unternehmen nicht die Wichtigkeit bei welche es bald für die Kirche bekam. 4. Die „vielen" von denen er redet, sind alle welche zur Zeit schon Evangelien oder Fragmente aus der evangelischen Geschichte zum Nutzen und Gebrauche einzelner gläubigen Gemeinden geschrieben hatten. Von

dieſen beſitzen **wir** nur mehr die Aufzeichnungen des Matthäus und Markus. Sie waren dem Lukas wohl bekannt; aber eine bloße Berufung auf die eine oder andere reichte nicht hin; die auf Matthäus nicht, weil ſie hebräiſch verfaßt war, in einer dem Theophilus und wahrſcheinlich ihm ſelbſt unzugänglichen Sprache, die auf Markus nicht, weil ihr fehlte, worauf er ein großes Gewicht legte, die Rückſichtnahme auf die Urſprünge der Geſchichte, und weil ſeine Erzählung einem andern Kreiſe des katechetiſchen Unterrichtes zugehörte.

Ich möchte mir nun den Sachverhalt in Kürze ſo vergegenwärtigen: Theophilus war ein angeſehener griechiſcher Chriſt, in Achaia oder Macedonien wohnhaft. Lukas wollte ihm und der chriſtlichen Gemeinde ſeiner Umgebung, in der er ſelbſt Jahre lang gewirkt und gepredigt hatte, ein ſchriftliches Evangelium als Anhaltspunkt der eigenen Belehrung einhändigen, wie Rom durch Vermittlung des Markus und Paläſtina durch Matthäus ſchon ſeit länger hatten, nicht minder andere kirchliche Provinzen, deren Schriftthümer aber, weil ihnen die apoſtoliſche Beglaubigung fehlte, bald außer Gebrauch kamen und nach und nach verloren gingen. Das Beiſpiel Dritter ermunterte auch ihn; einen weitern Vergleich aber zwiſchen jener und ſeiner Leiſtung zieht er nicht. Er bringt ſeine **Schrift** nur in Verbindung mit dem was Theophilus **gehört** hat, keineswegs mit den Schriften ungenannter dritter Perſonen, als ob ihre ungenügenden Verſuche durch ihn vervollſtändigt oder beſeitigt werden ſollten.

5. **Es war in den Tagen Herodis des Königes von Judäa ein Prieſter mit Namen Zacharias aus der Tagreihe Abia, und er hatte ein Weib von den Töchtern Aarons und ihr Name war Eliſabet.**

Die Erzählung beginnt echt morgenländiſch mit dem einfachen: „es war“, nur daß nicht das unbeſtimmte „einmal“*) folgt, ſondern weil Geſchichte geboten wird, eine leicht erkennbare Zeitangabe, ausgehend vom damaligen Regenten Judäa’s, — wie dieſe Art der

---

*) Jede **Lokmaniſche** Fabel hat ihr marra (مرّة „einmal“).

Zeitbestimmung allgemeine Sitte war. *) Sie stimmt genau mit Matth. II, 1 zusammen und veranlaßte die ältern Erklärer (Theophylactus, Salmeron, Corn. a. L.) darin einen Wink für die Erfüllung der alten Prophetie zu erkennen, wornach die Königsherrschaft vom Stamme Juda nicht weichen solle, bis der Friedefürst gekommen sein werde (1 Mos. XLIX, 10); denn Herodes war ein Idumäer, nicht jüdischer Abkunft. Wir sind zur Annahme einer solchen Absicht strenge genommen nicht berechtigt. Eine geschichtliche Anknüpfung war nothwendig, und die heiligen Schriftsteller heben anderwärts jene Vorgänge die nach ihrer Ansicht prophetisch angekündigt waren, sehr offen und entschieden hervor. Indeß der Thatbestand selbst hat seine volle Richtigkeit. Der Scepter von Juda hinweggenommen — war ein Merkzeichen daß die Fülle der Zeiten nahe, und blieb auch, wie wir an Symeon (II, 25) sehen, nicht unbeachtet. Es war ein Zeichen im Laufe der Geschichte das die Gemüther der frommen Israeliten viel beschäftigte und mit heiligen Ahnungen erfüllte, wie die Zeichen am Himmel die Gemüther der Weisen des Morgens.

Markus datirt den „Anfang des Evangeliums (I, 1)" vom Auftreten des Johannes in der Wüste, Lukas führt ihn zurück bis auf die Empfängniß und Geburt des Wüstenpredigers. Ja gewiß, ein Evangelium (eine frohe Botschaft) und Anfang des Evangeliums war die Verkündigung welche Zacharias aus dem Munde Gabriels vernahm. Seine Erscheinung weckte die Morgenröthe jenes Tages den der Prophet voraussah, da er jubelnd sprach: „Das Volk, so wandelte in Finsterniß, sieht ein großes Licht, die da wohnen im Todesschattenthale, Helle strahlt ihnen auf (Jes. IX, 2)." Nicht erst in vorgerücktem Lebensalter kamen Johannes und Jesus in gegenseitige Berührung, sondern schon ihre Empfängniß und Geburt hing so enge zusammen daß

---

*) Ruth I, 1: „Und es geschah in den Tagen als die Richter richteten, da war Hungersnoth im Lande." Esth. I, 1: „Und es geschah in den Tagen des Assuerus . . . 2. in jenen Tagen, als der König Assuerus saß auf seinem Throne . . . 3. im dritten Jahre seiner Regierung, daß er ein Mahl anrichtete für alle seine Fürsten und Diener."

sie Doppelsternen glichen deren Lichtstrahlen zusammenquellend die Nacht der angstvollen Erwartung zum Tage der überreichen Erfüllung machten.

Die Priesterschaft zählte zur Zeit Davids vierundzwanzig Stammhäuser, sechzehn von den Söhnen Elasar und acht von den Söhnen Itamar.*) Unter diese vertheilte der König den heiligen Dienst nach dem Loose, so daß sie von Woche zu Woche sich ablösten und jedes Stammhaus durchschnittlich zweimal des Jahres im Dienste war. Die Art der Verloosung wird nicht angegeben, wohl aber die Loose selbst; das achte war auf das Stammhaus Abia gefallen. Da aus dem Exile nur vier Stammhäuser zurückkehrten, wurden diese zum Behufe des Dienstes wider in 24 Ordnungen abgetheilt, denen man die alten Namen beilegte.**) Abia an unserer Stelle bezeichnet daher nur die achte Priester-Reihe der Zacharias angehörte, nicht eine directe Abstammung von ihm. Diese Ordnungen hatten den Wochendienst nach Tagen unter sich getheilt, und bloß am Sabbate war die ganze Priesterschaft im Tempel versammelt; daraus entstand der Name Tagreihe (Ephemerie); der alte ursprüngliche Stammhaus (Vaterhaus) paßte nicht mehr.

Der Bericht gibt mit archivalischer Gewissenhaftigkeit die Priester-Reihe des Zacharias und den Stammbaum der Elisabet an, zwei Punkte die von unwesentlicher Bedeutung auf den Gang der Geschichte keinen weitern Einfluß haben. Besondere Tendenzen, als ob der reine Priesteradel des Johannes bezeugt werden soll, wird eine strengere Exegese kaum zugeben. Das ganze Volk war „priesterlichen Geschlechtes"; von kastenartiger Bevorzugung des Priesterstammes ist die biblische Anschauung ganz frei. Nicht weil sie

---

*) Unrichtig ist die Angabe daß David die Priestergeschlechter in 24 Ordnungen abgetheilt habe; nur den Dienst vertheilte er unter sie nach dem Loose. I Chron. XXIV, 1—18.

**) Die nachexilischen biblischen Bücher enthalten darüber nichts, aber Josephus und die Rabbinen bezeugen es widerholt. Jos. Antiqu. VII, 14, 7: „Diese Einrichtung hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten." Die rabbin. Stellen siehe bei Lightf. u. s. w.

eine Priesterfamilie von reinem Blute bildeten, wurden sie erwählt, die Eltern eines Johannes zu werden, sondern weil sie vollkommen und heilig vor Gott wandelten, wie unser Buch deutlich genug hervorhebt.

6. Beide waren gerecht vor Gott, wandelnd in allen Geboten und Rechten des Herrn untadelich.

7. Und sie hatten kein Kind, weil Elisabet unfruchtbar war und beide in ihren Tagen vorangeschritten waren.

Die Erzählung ergeht sich in lieblich idyllischer Breite die keines Erklärers bedarf.

Zacharias und Elisabet waren gerecht vor Gott dem Herzenskenner, also wahrhaft, innerlich fromm, und beobachteten alle Gebote und Rechte des Herrn untadelich, wobei wir widerum hinzufügen müßen: vor Gott, so daß sich an ihnen erfüllte was Gott von Job bezeugte: „Hast du acht gehabt auf meinen Knecht Job, daß keiner ist auf Erden wie er, unschuldig und redlich, gottesfürchtig und das Böse meidend (Job I, 8)?"

Sie hatten keine Kinder, denn Elisabet war unfruchtbar und beide waren zur Zeit die unsere Erzählung zu ihrem Ausgange nahm, schon vorgerückten Alters, wie dasselbe bei Abraham und Sara statt hatte, als sie die Verheißung einer Nachkommenschaft empfingen. Keine Kinder zu haben, galt für ein Unglück, aber nicht gerade als Zeichen göttlichen Mißfallens. Die Geschichte hatte Beispiele genug daß frommen Eltern Kindersegen fehlte.*)

Diese bisherigen Angaben legen den Grund zu den nun folgenden außerordentlichen Ereignissen. Johannes wird empfangen und geboren in Folge göttlicher Verheißung wie Isaak, vom Mutterschooße an geheiliget wie Jeremias, mit Kraft von oben

---

*) „Zacharias und Elisabet sind Beispiel eines frommen, gottgefälligen Ehepaars durch ihre innere Frömmigkeit (vor Gott) und durch ihren untadeligen, unbescholtenen Wandel. Die Religion ist das allein feste Band der Ehe; sie ist noch viel fester als das Band der Kinder. Auch kinderlose Ehen können glücklich sein, wenn Frömmigkeit da ist; aber ohne diese ist keine Ehe gesegnet (Heubner)."

ausgerüstet gleich Elias. Dem Elias gleicht er in der Gewalt der Rede, dem Jeremias in der Jungfräulichkeit des Lebens, dem Isaak im demüthigen Gehorsame.

8. Es geschah aber zur Zeit als er Priesterdienste that nach der Ordnung seiner Tagreihe vor Gott,

9. traf ihn gemäß der Sitte des Priesterthums durch das Loos, zu räuchern, nachdem er in den Tempel des Herrn hineingegangen war.

10. Und die ganze Volksmenge betete außen zur Stunde des Räucherwerkes.

Die Priester theilten sich nach dem Loose in die einzelnen Tages-Functionen. Das Ziehen der Loose hatte hier wie überall in der alten Welt einen religiösen Charakter; man unterwarf sich damit ganz einem höhern Willen.*) Für besonders begnadigt galt, wem die Räucherung zufiel, weil dieß ursprünglich durch den Hohepriester Aaron selbst geschah (2 Mos. XXX, 7, 8) der beim Morgen- und Abendincense das Volk mit dem Segen entließ. Der tägliche Morgen- und Abenddienst schloß mit der Räucherung und der darauf folgenden (hohepriesterlichen) Segnung. Während der Räucherung und den übrigen Opferdarbringungen betete das Volk. Wir haben noch solche Gebetsformulare deren Alter freilich unverbürgt ist.**)

Ueber die Art der Darbringung des Räucheropfers enthalten die heiligen Bücher nichts, nur Zeit und Zahl bestimmen sie, wie wir sie soeben angedeutet haben. Desto ausführlicher sind die spätern Berichte.***) Sie gesellen dem opfernden Priester drei Ge-

---

*) Vrgl. Matth. XXVII, 35.

**) Eine ganze Reihe derselben siehe bei Lightf. I, f. 720. Praefectus vocabat ad preces, quas sic incipiebat: Tu amasti nos, Domine etc. Recitatis hisce precibus, recitabant decem praecepta, deinde sua Phylacteria. Haec recitatio vulgo vocatur ab Hebraeis קראת שמע, Lectio Schema. Praeter recitationem Decalogi et Phylacteriorum habebant tres aut quatuor orationum formulas, quas recitabant matutini ministerii tempore.

***) Der Talmud in den beiden Tractaten Joma und Tamid.

hilfen bei. Der eine reinigte den Räucheraltar, der zweite nahm glühende Kohlen von der Brandopferstätte und trug sie in das Heiligthum. Ein dritter begleitete den Priester der das Rauchwerk trug, las etwa zu Boden fallende Körner sorgfältig auf und mahnte bis an Ort und Stelle zur Achtsamkeit (!). Darauf verließ er das Heiligthum, der dienstthuende Priester aber streute die Weihrauchkörner auf die Kohlen, 1/2 Sekel an Gewicht, und betete an.*)

Der Wochendienst war unter die verschiedenen Familien welche zu einer Priesterordnung gehörten, nach Tagen vertheilt. Diese Vertheilung geschah nicht durch das Loos sondern nach einem andern uns nicht bekannten Uebereinkommen. Daher heißt es an unserer Stelle: „als er das Priesteramt verrichtete nach der Ordnung seiner Tagreihe", d. i. nach der in seiner Ephemerie eingeführten Ordnung der Vertheilung der Tage. Jeder Priester hatte somit nur einen Tag officiellen Dienst. Der Tag blieb sich gleich und war bestimmt, der Dienst wurde durch das Loos angewiesen. Zur Bestimmung des Tages für Zacharias fehlt uns jeder Anhaltspunkt; ebenso dafür ob wir uns in der Zeit des ersten oder zweiten Jahrescyklus befinden; nur die Wochenreihe wird angegeben. Nichts desto weniger hat man die fast zufällige Notiz daß Zacharias der achten Priesterklasse angehörte, zu chronologischen Feststellungen benützt, die freilich nur von einigem Erfolge sein könnten, wenn Jahr und Tag der Geburt Jesu so sicher wären daß man von da rückwärts die Empfängniß des Täufers berechnen und die Harmonie der Angabe unsers Evangeliums mit jenen andern über die Widerherstellung der alten Gottesdienstordnung durch Judas den Machabäer und ihre ununterbrochene Fortdauer bis auf den Tag der Zerstörung des Tempels beweisen könnte.**)

---

*) Ausführliches hierüber enthält Lightf.: ministerium templi Hieros. cap. IX: modus et administratio quotidiani sacrificii. tom. I f. 716—722. Die Spätern liefern nur mehr oder weniger genaue Auszüge.

**) Außer den älteren — Scaliger, Limbrun, Salomon van Till, Bengel, siehe solche Berechnungen bei Wieseler (Chronol. Synopse, S. 140—145) und Weigl (Abhandl. üb. d. wahre Geburts- und Sterbjahr J. Chr. Sulzb. 1849. I, §. 55. S. 118—125.)

11. Da erschien ihm ein Engel des Herrn stehend zur Rechten des Räucheraltares.

12. Und Zacharias sah und erschrack und Furcht fiel auf ihn.

Gewöhnlich ja fast allgemein gründen ältere wie neuere Erklärer den Schrecken des Zacharias auf einen alten Wahn, daß sterben müße, wer eine überirdische Erscheinung gehabt habe.*) Ein solcher Aberglaube läßt sich indeß weder aus der Zeit in welche unser Vorgang fällt, noch aus früheren Vorkommnissen darthun. Nur von Gott heißt es: „Niemand siehet ihn und lebt", und wo immer wir von Todesschrecken bei himmlischen Erscheinungen lesen, kam er aus dem Glauben oder der Ueberzeugung, Gott gesehen zu haben. So rief Isaias aus: „Weh' mir, ich sterbe; denn ich ein Mann unreiner Lippen habe den Herrn der Heerschaaren gesehen (VI, 5)" Und Gedeon sprach dasselbe, weil er den Engel des Herrn für eine Erscheinung Gottes hielt (Richt. VI, 22, 23). Belehrend ist besonders Richt. XIII. Daselbst wird erzählt daß ein Engel dem Weibe des Manoach erschien, und sie fürchtete nichts; als aber der Engel auch dem Manoach erschien, rief dieser: „Wir müßen sterben, denn wir haben Gott gesehen." Daniel erschrack und zitterte bei den Erscheinungen Gabriels, aber von Todesfurcht findet sich nirgends eine Andeutung; noch weniger im lieblichen Büchlein Tobias. Sie zitterten und sie — priesen Gott, da sich Raphael zu erkennen gab. Die heilige Geschichte ist voll von Engelerscheinungen,**) wie wäre da noch eine Todesfurcht denkbar? Gewiß, nicht Furcht vor dem Tode war es die Zacharias zittern machte, sondern die wahre demüthige Gottesfurcht. Alles Uebernatürliche erfüllt den Menschen mit Schauern, nur unheiliger Trotz sucht sich dessen zu erwehren.

---

*) Mald.: Auxit timorem, quod se viso angelo moriturum putaret. Sylveira und die Neueren.

**) Dasselbe begegnet uns in den rabbinischen Legenden. Sie erzählen von Simon dem Gerechten, er habe allzeit einen Engel in weißen Kleidern gesehen, so oft er das Allerheiligste am Versöhnungstage betreten. Joma, f. 43, 3 citirt von Wetst.

Der Engel erschien zur Rechten des Altares, d. i. gegen Mittag, und von Zacharias aus gesehen links. Das Allerheiligste lag im Westen; aus ihm scheinbar hervortretend zur Rechten des Altares vor dem östlich Zacharias stand, erschien er ihm zur Linken. Die Rechte ist der Platz der Ehre und Auszeichnung, aber für den Engel nicht für Zacharias. Die Erscheinung zur Rechten ist hier nicht wie oft aber falsch gedeutet wird, ein glückbringendes Zeichen.*) Das könnte nur angedeutet sein, wenn der Engel zur Rechten des Zacharias gleichsam als sein Helfer und Beistand erschienen wäre.

13. Der Engel aber sprach zu ihm: Fürchte dich nicht, Zacharias; denn dein Gebet ist erhört worden, und dein Weib Elisabet wird dir einen Sohn gebären, und du wirst seinen Namen Johannes nennen.

„Fürchte nicht" ist die gewöhnliche freundliche Ermuthigungsrede bei Begegnissen welche dem Menschen schreckend in den Weg treten. Der Engel fährt dann fort: „Ich habe dir Gutes zu verkünden: dein Gebet ist erhört worden, und Elisabet wird dir einen Sohn gebären." Die enge Verbindung dessen was geschehen wird, mit der Versicherung der Erhörung des Gebetes, d. i. dessen was geschehen soll, verweiset mit innerer Nothwendigkeit darauf daß Zacharias in eben diesem Augenblicke um einen Sohn, um Nachkommenschaft gebetet habe. Maldonat zuerst hält hieran mit Entschiedenheit fest und weist alle andern Angaben über den Inhalt des Gebetes zurück, obwohl er zu seiner Zeit allein stand und auch später wenig fand die ihm gefolgt wären.**)

Es war Gnade von Gott daß er das Heiligthum mit dem Räucherwerke betreten und vor dem Herrn erscheinen durfte; da

---

*) Meyer, mit Berufung auf Wetstein, Schöttgen u. s. w. de Wette auch Sepp, von den Aelteren Luc. Brug u. s. w.

**) Jansen.: exaudita est deprecatio tua, quam pro filio obtinendo fudisti, inquit Maldonatus. Sed quid petierit, testatur illa celebris gratiarum actio, de qua infra, et desperatio ejus de filio accipiendo. Ebenso Sylveira, Corn. a. L., Luc. Brug., Grotius, Wetst., Sepp, Maßl, Meyer u. s. w,

Gott ihn gnädig angeblickt, wagt er es, sein Herz vor ihm auszuschütten.*) Güte und Milde erhebt und ermuthigt vor Königen von Fleisch und Blut, wie viel mehr vor dem Könige von Ewigkeit! Wenn es zum erstenmale geschah daß Zacharias im Heiligthume diente, wie sollte er an diesem Orte von dem wunderbare Erhörungen ausgegangen waren, schweigen und seinen Schmerz in sich zurückdrängen? Eine stete Wunde die nicht vernarbte, war für ihn, keinen Sohn zu haben.

Die Notiz unsers Berichterstatters in V. 7 läßt sich unschwer mit einem solchen Gebete ausgleichen. Unfruchtbarkeit und vorgerücktes Alter hindern nicht, um Kindersegen zu bitten, sie treiben vielmehr dazu. Mald. verweist gut auf das Beispiel der Anna, Samuels Mutter, indem er sagt: „Auch sie zweifelte nicht daß sie unfruchtbar wäre und auf gewöhnlichem Wege keine Kinder bekäme; aber sie betete doch und so heftig daß sie dem Hohepriester Eli berauscht schien; denn sie wußte daß bei Gott kein Ding unmöglich ist, und daß, wie sie selbst sang, der Herr tödtet und lebendig macht, in die Gruft senkt und emporhebt (1 Sam. II, 6).“

Zur Verheißung kommt ein Gebot: „du wirst seinen Namen Johannes nennen (d. h. der Herr ist gnädig).“ Die Worte: „du wirst nennen“ sind ein Zeugniß der Zuversicht mit welcher der Engel spricht, und ein Unterpfand der göttlichen Sendung in welcher er vor Zacharias steht.

---

*) Der incensirende Priester hatte keine bestimmten Gebete mit der Räucherung zu verbinden. Der Gottesdienst bestand in der Handlung selbst; nur anbeten mußte er, worüber nur gesagt wird daß es kurz gefaßt werde, weil Niemand im Heiligthume länger verweilen sollte, als es der Dienst forderte. Von einem „amtlichen Gebete“ also (Meyer) kann nicht die Rede sein; ein solches existirte nicht. Hätte der Engel auf ein Gebet Rücksicht genommen das Zach. in Gemeinschaft mit dem ganzen Volke darbrachte, so würde er gesprochen haben: „Euer Gebet ist erhört worden.“ Derselbe Gelehrte — wohl mit allen seinen Vorgängern sagt noch: „Dieses amtliche Gebet betraf das höchste Anliegen des ganzen Israel, nämlich die messianische Errettung des Volks.“ Aber wo ist hiefür ein Beleg? Die Gebetsformulare bei Lightf. enthalten hievon nichts, und die sogenannten Sch'mone esre kommen unter den Tempelgebeten nicht vor.

14. Und Freude wird dir sein und Frohlocken, und viele werden über seine Geburt sich freuen.

Vom Gebote kehrt der Engel gleich wider auf die Verheißung zurück. Unser Vers bildet eine genaue Parallele zu V. 13. „Dein Gebet ist erhört worden und dir wird sein Freude; Elisabet wird einen Sohn gebären und viele werden frohlocken." Auf die Namengebung wird hier keine Rücksicht genommen, denn Jubel und Freude allein begründeten noch keineswegs den Namen Johannes. Darauf konnte eben so gut der Name Zacharias, welchen man dem Kinde wirklich geben wollte, angewendet werden. Ein ganz ungewöhnlicher Name wurde gewählt, weil Ungewöhnliches am Kinde geschehen war. Gnade im höchsten theologischen Sinne, Heiligung war es die Gott am Kinde wirkte, darum war sein Name Johannes. Der Name, wenn ihn Gott gibt, enthält das Lebensgeheimniß des Menschen. Der hl. Basilius sagt in seiner Weihnachtsrede: „Wir haben uns belehrt daß die Namen bei solchen denen sie absichtlich zugelegt wurden, die darunter verborgene Natur ausdrücken, wie bei Abraham Isaak und Jakob. Denn der Name eines jeden drückt nicht so sehr die Gestalt des Leibes als die Eigenthümlichkeit der schönen Tugenden jener Männer aus."

Wie herrlich, wie großartig wird dieses Lebensgeheimniß des Johannes, seine Gnadennatur geschildert! Wahrlich kein anderer als Johannes darf Name dieses Kindes werden!

15. Denn er wird groß sein vor dem Herrn, und Wein und Berauschendes wird er nicht trinken, und voll des heiligen Geistes wird er sein noch vom Leibe seiner Mutter her.

Hier folgt wie gesagt die Begründung des Namens Johannes in den Worten: „er wird groß sein vor dem Herrn"; groß vor Gott, aber nicht mit dem Nachdrucke auf dem Worte Gott als Umschreibung von „wahrhaft groß"*) entgegen einer falschen

*) Obgleich es gewöhnlich in diesem Sinne genommen wird. Oosterzee: „Die wahre Größe, wie der Mensch vor Gottes Augen gilt." Heubner: „Darnach ist der Unterschied zwischen wahrer und falscher Größe zu bestimmen. Viele Bücher schreiben z. B. macht nicht groß vor Gott." Reischl: „Des begnadigten Sohnes innere Heiligkeit."

oder scheinbaren Größe vor Menschen, sondern mit Betonung des Wortes groß; also im Sinne von „ausersehen zu Großem von und vor Gott, zu Macht und Gewalt vor Gott.“ Groß vor Gott steht wie: groß vor dem Könige, der dem der König große Macht und Gewalt verliehen hat, den er selbst als einen der Großen vor ihm ehret und auszeichnet. Die Bestimmung zu solcher Macht und Größe geht nicht vom Menschen aus, sondern allein von Gottes gnädigem Rathschlusse; darum heißt, wer hiezu berufen und ausersehen ward, mit Recht Johannes. Diese erlauchte Größe und bevorzugte Stellung des Johannes vor Gott wird sich zeigen: 1 in seiner sittlichen Natur (ohne welche es keine Größe vor Gott gibt), 2 in seiner Gewalt über Andere, 3 in seinem Amte und Berufe.

Die Größe des Johannes wird sich zeigen in seiner sittlichen Natur d. i. in seiner Heiligkeit und Vollkommenheit, von der zwei Kennzeichen angegeben werden, ein äußeres und ein inneres. Das äußere Merkmal ist: „Wein und Berauschendes wird er nicht trinken“. Man bezieht diese Worte kurzweg *) auf das Gelübde des Nasiräates, er werde ein lebenslänglicher Nasiräer sein gleich Samuel und Samson. Aber diese Deutung ist mehr als zweifelhaft; denn die Worte selbst sind keineswegs dafür, spätere Belege daß Johannes ein Nasiräer war, fehlen, und die Enthaltung von geistigen Getränken findet sich auch außerhalb des Nasiräates. Die Formel des Nasiräates lautet: „Kein Messer komme über sein Haupt.“ So heißt es Richt. XIII, 5: „Ein Messer soll nicht über sein Haupt gehen, denn ein Nasir Gottes wird der Knabe sein vom Mutterleibe an“ **); und Anna betet und macht das Gelübde: „ich will ihn schenken dem Herrn für alle seine Tage und ein Messer komme nicht auf sein Haupt (1 Sam. I, 11).“ Auch ist Lehre der Rabbinen: „Unter den einem Nasir verbotenen Dingen kommt zuerst das Scheeren des Hauptes, dann die Verunreinigung; beide sind hinwider strenger verboten als was vom

*) So viel ich weiß alle neueren Erklärer.

**) Vrgl. dazu Richt. XVI, 17: „Ein Messer ist nicht über mein Haupt gegangen, denn ich bin ein Nasir Gottes von Mutterleib an.“

Weine kommt, indem jene das Gelübde ganz zerstören."*) Daß die Enthaltung von geistigen Getränken auch ohne Nasiräer zu sein vorkomme, ist eine bekannte Sache. Es fehlt nicht an Beispielen aus jeder Zeit. Die frommen Rechabiten enthielten sich Jahrhunderte hindurch aller berauschenden Getränke,**) und dasselbe berichten Josephus und Philo von den Essenern. Sich des Weines zu enthalten war eine nicht ungewöhnliche Uebung des geistlichen Lebens, eine allgemein anerkannte heilsame Ascese die man gegen sich selbst übte, die Leidenschaften und Affecte zu beherrschen und den Geist ungehinderter der Betrachtung des Göttlichen zu weihen, wozu dann noch die Enthaltung von allen aufregenden Speisen kam. Daniel aß nur Gemüse und trank Wasser, Jeremias nahm sich kein Weib und ging in kein Haus des Gastmahles dort zu essen und zu trinken. Von dieser höhern Ascese gab Johannes ein leuchtendes Beispiel, nicht von der eines lebenslänglichen Nasiräers, deren es damals wie ich glaube überhaupt gar nicht gab, denn nirgends finde ich ein Beispiel davon.***) Ich ziehe daher vor, die Worte des Engels in ihrem allgemeinsten Sinne zu nehmen: „Er wird ein Leben ununterbrochener Ascese führen."

Das innere d. i. innerlich wirkende Merkmal der sittlichen Höhe und Größe des Johannes enthalten die weitern Worte des Engels: „voll des heiligen Geistes wird er sein noch vom Leibe seiner Mutter her", d. h. schon im Mutterschoose und von seiner Geburt an fort und fort. Eine Wirkung des hl. Geistes noch im Mutterschoose war das freudige Aufhüpfen des Kindes (V. 41), es war, man erlaube mir den bildlichen Ausdruck, eine Aufwallung die überströmte in die Mutter daß auch sie voll des hl. Geistes

*) Mischna Nasir VI, 5. — Die Grundstelle 4 Mos. VI spricht nicht gegen diese rabbin. Unterscheidung, denn dort haben wir einen Klimax vom niederern zum höhern: „er enthalte sich des Weines, des Scheerens, der Verunreinigung."

**) Jerem. XXXV.

***) Die Mischna hat einen eigenen Tractat Nasir und unterscheidet zwischen Simson-Nasiräer und ewigem Nasiräer, aber kein Beispiel, sondern nur von zeitlichen Nasiräergelübden die auch Josephus kennt (Antiqu. XIX, 6, 1).

wurde. Vom Kinde strömte der hl. Geist über in die Mutter und sie weißagte. Damit ist uns auch die authentische Erklärung von „des heiligen Geistes voll sein" in die Hand gegeben, es heißt: von höhern göttlichen Kräften z. B. der Weißagung der Wunder der Sprachengabe u. s. w. erfüllt sein, voll sein von dem was der Theolog im engern Sinne Gnadengaben (Charismata, gratiae gratis datae) nennt. Mit solchen Kräften wurde das Kind schon vor seiner Geburt ausgerüstet; das verkündete der Engel, das bezeugte sein Aufhüpfen im Schooße der Elisabet. In dem eben bezeichneten Sinne steht „voll des hl. Geistes werden" in allen Stellen des N. Testamentes; so gleich weiter unten noch in unserm Kapitel V. 35, 41, 67; dann Apstlg. II, 4. IV, 31. XIII, 9, auch IX, 17 (in Rücksicht auf V. 15). Als Grundstelle ist Joel II, 28 zu betrachten: „Ausgießen werde ich meinen Geist über alles Fleisch, und weißagen werden eure Söhne und eure Töchter, eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge Gesichte sehen." Wenn daher die Väter und die Erklärer in diesen Worten des Engels eine Verkündung der Heiligung des Johannes d. i. der Tilgung der Makel der Erbsünde sehen,*) so müßen wir

*) Mald. geht darauf nicht näher ein, wohl aber die andern Salmeron, Cornel., Sylveira, Luc. Brug., Jans. mit Berufung auf die Väter Origen. Athanas. Cyprian. Ambr. Hieron. Gregor. Bern. Thomas von denen nur August. epist. 57 ad Dard. eine Ausnahme zu machen schien, da er sprach: quamlibet enim sententiam de praegnantibus, imo de omnibus habeamus, adhuc inter materna viscera constitutis, verum existimemus eos necnon donari posse aliquo sanctificationis dono, vel propter Joannem, vel propter Jeremiam. — Tamen illa sanctificatio qua efficimur templum dei et singuli templa dei et in unum omnes templum dei nonnisi renatorum, quod nisi nati, homines esse non possunt. Diese ganz einzeln dastehende Ansicht des hl. Augustinus bringt Sylveira nach Aegid. Lusitanus und Valentia dadurch mit der traditionellen Annahme in Uebereinstimmung daß er sagt: Augustinus non negat absolute in Joanne sanctificationem ab utero, sed eam qua efficimur in unum omnes templum dei; quâ actu constituimur membra ecclesiae. Von den Neuesten lassen sich Mey. und de Wette auf eine nähere Erklärung nicht ein; unbestimmt Olshaus.: „In dem πν. ἁγ. ist hier nur die allgemeine Gotteskraft, sofern sie eine heilige und heiligende ist, zu sehen." Die Berufung

dieß, was den Wortsinn betrifft, zurückweisen, nicht aber in wie fern es sich um die Thatsache selbst handelt; d. h. die Worte des Engels drücken eine solche Heiligung nicht aus, enthalten sie aber thatsächlich, sie schließen sie ein und setzen sie voraus. Vom Augenblicke da Johannes des hl. Geistes voll wurde, war er selbst geheiligt. Das liegt in der Sache, aber nicht in den Worten welche die ganz bestimmte und feststehende Bedeutung der Mittheilung außerordentlicher höherer Kräfte haben. Die Kirche unterscheidet und gewiß mit Recht genau zwischen der umsonst gegebenen Gnade (gratia gratis data) und der wohlgefällig machenden Gnade (gratia gratum faciens), und lehrt daß erstere, zur Erbauung und Verherrlichung der ganzen Kirche verliehen, nicht nothwendig persönliche Heiligkeit voraussetze, also daß man diese Gnadengabe besitzen und doch verloren gehen könne (Matth. VII, 22, 23). Aber wohl beachtet, sie lehrt nur die Möglichkeit einer solchen Trennung beider Gnadenwirkungen; die Regel ist Vereinigung; die Präsumtion ist für die Heiligkeit der mit außerordentlichen Kräften ausgerüsteten Person,*) und diese Präsumtion wird unter den Umständen die hier vorliegen, zur unbestreitbaren Thatsache, indem der Engel im Namen dessen der Herz und Nieren erforscht, diese außerordentlichen Kräfte welche im Kinde zu Tage treten werden, eben als Kennzeichen und Merkmal seiner Größe vor Gott aufstellt.

16. Und viele von den Kindern Israels wird er bekehren zum Herrn ihren Gott.

17. Und er wird hergehen vor ihm im Geiste und in der Kraft des Elias, daß er Kindern Vaterherzen zuwende und Ungehorsame zur Gesinnung der Gerechten, daß er herstelle dem Herrn ein zubereitetes Volk.

---

auf Thomas bezieht sich auf seine Summa; zum Lukas haben wir nur die Catena, keinen Commentar von ihm.

*) Es ist nicht zu übersehen daß hier nur von wirklichen Geistesgaben (gratiae) die Rede ist, nicht von scheinbaren oder falschen (satanischen) Kräften, wie ja schon im Namen gratiae und im Ausdrucke voll des hl. Geistes liegt.

Das zweite Merkmal der Größe des Johannes vor Gott ist sein Einfluß auf Andere, seine Gewalt über sie: „er wird viele bekehren", das dritte sein Beruf: „er wird hergehen vor ihm." Der weitere Verlauf der Rede verknüpft dann noch diese beiden Merkmale in eins, weil das eine die Vorbedingung zum andern bildete. Nämlich: Die Gewalt welche Johannes über die andern hat, wird sich darin kund geben daß er viele auf die Wege des Heiles zurückführen wird. Gerade diese Richtung seiner Thätigkeit, ein Bußprediger zu sein, hing von seinem Amte und Berufe ab wornach er zum Wegebereiter des Herrn bestimmt war. „Er wird die Wege für Gott bereiten," was nichts anders heißt als: er wird die Herzen für Gott bereiten, und was hinwieder allein vermag wer Gewalt über die Herzen hat.

In dieser seiner Wirksamkeit nun wird Johannes mit Elias verglichen, dem Ideale eines Eiferers für den Herrn (1 Kön. XIX, 10) und eines erschütternden Bußpredigers. Die Vergleichung hat indeß ihren Grund nicht allein in der sittlichen Aehnlichkeit, sondern zugleich in jener prophetischen Vorherverkündung wornach der eigentliche Wegebereiter des Herrn Elias selbst sein wird, also daß jene welche nach göttlicher Vorherbestimmung desselben Amtes pflegen, nur seine Stellvertreter oder Genossen und Mitarbeiter sein können. Wenn von Johannes ausgesagt wird wie das prophetische Wort über Elias lautet: „er wird hergehen vor dem Herrn," und widerum mit wörtlicher Uebereinstimmung: „er wird wenden die Herzen der Väter zu den Kindern"; wenn dazu kommt daß Johannes alles sein und thun wird „im Geiste und in der Kraft des Elias": da kann dieses zusammen genommen nur den Sinn haben daß Johannes messianischer Herold sein wird entweder mit Elias oder als dessen Stellvertreter. Das enthält die Verkündigung des Engels mit unzweifelhafter Präcision.

Erwägen wir noch die Ausdrücke im Einzelnen. „Er wird hergehen vor ihm" d. i. dem Herrn. Ueber ein solches Kommen Gottes dem wegebereitend ein Bote oder Herold vorausgehen wird, finden sich zwei prophetische Ankündigungen, die erste bei Is. XL, 3: „Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet den Weg für den

Herrn, machet eben in der Wüste die Pfade für unsern Gott"; die zweite bei Mal. III, 1: „Siehe ich sende meinen Boten, und Weg wird er bereiten vor mir her", dazu IV, 5: „Siehe ich werde euch Elias den Propheten senden, ehe kommt der Tag des Herrn." Das Wort des Engels ließ also keinem Zweifel Raum daß Johannes in die Zahl der Herolde des Herrn gehöre und zwar jener welche ihm die Wege zu bereiten haben. Dieses Letztere wird dann noch in zwei neuen Sätzen besonders erklärt, einmal mit den allverständlichen Worten: „er wird viele bekehren", was wir als einfache prosaische Umsetzung der herrlichen Schilderung hinnehmen könnten: „Jedes Thal wird ausgefüllt, jeder Berg und Hügel abgetragen, das Hügelige wird gerade und das Rauhe zu ebenem Wege (Js. l. c. 4)"; alsdann mit Worten wie sie nur mehr von Elias als einem Wegebereiter Gottes vorkommen: „Kindern wird er Vaterherzen zuwenden". Diese Worte welche eine so ungewöhnliche Redensart enthalten daß an bloß zufälliges Zusammenstimmen gar nicht gedacht werden kann, stellen den Johannes auf eine und dieselbe Stufe mit Elias, wozu der Beisatz: „in der Kraft und im Geiste des Elias" schon vorbereitet hatte. Was aber wollen jene Worte sagen? Der Mangel des Artikels im Satze: „Kindern Vaterherzen zuwenden" lehrt daß wir eine Sentenz haben, einen kurzen Denkspruch, welcher keinen andern Sinn hat als „zu Stande bringen daß Kinder väterliche Herzen finden", daß väterliche Liebe neu angefacht und erhalten werde, und da dieß nur statt finden kann, wo Kinderherzen den Vätern entgegenschlagen, daß Vater und Kind in heiliger Liebe eines sind.*) Der

---

*) Einige Väter nehmen die Worte: „Kindern wird er Vaterherzen zuwenden" als Folge des multos convertet: die Herzen der Väter Israels, des Abraham Isaak und Jakob wird er ihren Kindern, dem jetzt lebenden, bekehrten Geschlechte zuwenden." So Hieron. zu Mal. IV, 5, Beda zu uns. Verse nach August. de civ. Dei XX, c. 29: cor patrum convertetur ad filios, cum intelligentia patrum perducetur ad intelligentiam filiorum. Ambros. enthält hierüber nichts, Euthym. gleichfalls. Maldon. zuerst hat: Malim dicere, Patres et Filios non metaphorice hoc loco — accipi, sed pro iis qui eo tempore vivi essent, quasi dicat: — patres et filios inter se dissidentes conciliabit. Die spätern Erklärer (Luk. Brug. Sylv. Corn. a

hebräische Sprachgebrauch stimmt hier ganz mit dem deutschen überein; beide haben: jemanden sein Herz zuwenden, für: Jemanden seine Liebe zuwenden. Dalila sagt z. B. zu Simson: „Wie sprichst du doch, ich liebe dich, da dein Herz nicht bei mir ist (Richt. XVI, 15)?“ Und Debora: „Mein Herz (gehört) den Gebietern Israels (Ebd. V, 9).“ Auch fordert Gott daß wir ihn lieben mit ganzem Herzen (5 Mos. VI, 5). Das „Herz zuwenden“ heißt also Friede bringen, getrennte Herzen wider vereinigen. Beispielshalber werden Vater und Sohn genannt, weil sie insbesondere Ein Herz und eine Gesinnung haben sollen. Eintracht und Friede stehen der Selbstsucht entgegen. Diese war ein Hauptverderbniß der Juden zur Zeit des Malachias, nicht minder zu der Jesu Christi, wie wir in den Partheiungen der damaligen verschiedenen Sekten und in dem bittern Hasse mit dem sie gegenseitig sich verfolgten, mehr als genug sehen. Die also innerlichst zerrüttete Volkseintracht wider herzustellen, kam Johannes, und daß er wende „Ungehorsame zur Gesinnung der Gerech-

---

Lap. Jansen u. s. w. mit Ausnahme Natal. Alex.) blieben aber nicht dabei, weil ihnen der Sinn nicht bedeutsam genug schien (unter den neuesten auch Hengstbrg. Christologie, III, S. 653 flgd. 2 Aufl.). Aber man muß sich doch hüten, auf Kosten der Sprachgesetze tiefsinnig zu sein. Der Satz ohne jeden Artikel *ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα* steht ganz indefinit: „was Vaterherz ist wird er dem wás Kind ist zuwenden.“ Sir. XLVIII, 10 lautet noch entscheidender, indem dort der Sing. gesetzt ist: *ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱόν.* Wenn diese Worte eine Hindeutung auf die Patriarchen enthalten sollten, welche sich jetzt mit ihren Enkeln wegen ihrer Bekehrung wider aussöhnten, so müßte nothwendig gesagt sein: „und den Kindern Israel wird er wider zuwenden die Herzen ihrer Väter.“ Ueberdieß ist die Vorstellung daß sich die Patriarchen ihrer entarteten Nachkommenschaft schämen, unbiblisch. Reischl: „Vaterherzen werden durch die Erlösungsbotschaft hingewendet gegen die Kinder, insoferne eben in ihr jeder Zwiespalt aufgehoben, der Gegensatz zwischen einer Vorzeit (Patriarchenthum) des Glaubens und einer Gegenwart des halben oder ganzen Unglaubens überwunden — wird.“ Heubner: „Er wird in den Nachkommen den alten frommen Vätersinn wider wecken, in den Ungläubigen den alten Glauben. Es ist eine traurige Erfahrung, daß Generationen sich verschlechtern, die Raçen entarten.“

ten". Die Ungehorsamen entgegen den Gerechten sind die Widerspänstigen welche das Joch des Gesetzes nicht tragen wollen; diese wendet er um zur Gesinnung der Gerechten, daß sie deren Sinnen und Denken zum ihrigen machen, und aus Ungehorsamen Gehorsame Unterwürfige Gerechte, Kinder Gottes werden. Das ist die höhere Eintracht zu deren Erneuerung Johannes berufen ist. In Friede unter sich, in Friede mit Gott durch den Gehorsam gegen sein Gesetz wird Israel „ein dem Herrn zubereitetes Volk" sein.

18. Und Zacharias sprach zum Engel: Woran werde ich dieses erkennen? denn ich bin alt und mein Weib ist vorangeschritten in ihren Tagen.

Der Engel hatte schon in den Worten: „Dein Gebet ist erhört", seine himmlische Sendung beglaubigt, denn in das Herz sieht nur Gott. Auch war eine Täuschung durch dämonisches Blendwerk (vrgl. Matth. XIV, 26) im Heiligthume nicht zu befürchten. Wie konnte also Zacharias zweifeln und nach einem andern Zeichen fragen als ihm schon gegeben war? Wurden seine Worte durch diese Umstände nicht zu ganz andern, als die fast gleichlautenden Abrahams: „Woran mag ich erkennen daß ich dieses Land (Chanaan) besitzen werde (1 Mos. XV, 8)?" und widerum: „Einem hundertjährigen soll geboren werden und Sara die neunzigjährige soll gebären (Ebd. XVII, 17)?" oder die Worte Mariä wie sie weiter unten unser Evang. selbst anführt?

Das scheint den schweren Tadel zu rechtfertigen den manche ziemlich verschwenderisch über Zacharias ausschütten*) mit Ausnahme Maldonat's welcher milde genug nur eine verzeihliche Schwachheitssünde einräumt, und dieses fast bloß, um nicht zu

*) Nach August. (hom. XLIV): Intelligimus charissimi, quoniam Zacharias, quando ait: Per quod cognoscam hoc? desperando dixit, non inquirendo; Maria vero, quando contra ait: Quomodo fiet istud? inquirendo dixit, non desperando. — Euthym. Natal. Alex. Luc. Brug. Jansen; von den neuesten: Olshausen: „Mit Abraham's Glauben bildet Zacharias Unglauben einen starken Contrast"; Sepp (II, S. 29. 2 Aufl.): „zur Strafe für seinen selbstverschuldeten Unglauben." Maßl u. s. w.

loben worüber allgemein scharfe Rüge erging.*) Doch halte ich dafür daß wir zuversichtlich ihm beistimmen und selbst noch einen Schritt weiter gehend den zweifelnden Zacharias von jeder Sünde und Schuld freisprechen dürfen. Denn es liegt in der menschlichen Natur daß großer Ueberraschung zagen und zweifeln auf dem Fuße folgt; sie kann sich für den ersten Augenblick eines solchen Eindruckes gar nicht erwehren; die Seele glaubt zu träumen bei wachen und hellen Sinnen. Zacharias hatte eine kühne Bitte gewagt; augenblicklich folgt die Erhörung nach Form und Inhalt gleich wunderbar und weit hinausgreifend über alle Erwartungen; kann da sein Woran überraschen? Unvollkommen mochte es sein, sündhaft war es nicht.**)

19. Und der Engel erwiderte und sprach zu ihm: Ich bin Gabriel der vor Gott steht, und wurde gesandt daß ich zu dir rede und dieses dir verkünde.

Schon diese Worte des Engels enthalten eine Erwiderung auf die Frage: woran? Daran erkenne daß alles dieses geschehen wird, weil ich, der Verkündende, Gabriel bin — der höchste unter den erscheinenden Engeln, der Weißagungsengel, der Schutzengel des Volkes Israel. Der höchste; denn Michael ist nie Jemanden erschienen***); ihm war der erste, ihm ist der letzte Kampf mit dem Drachen vorbehalten†). Der Weißagungsengel; denn tiefe Geheimnisse und gerade solche welche auf das messianische Reich vorzugsweise Bezug hatten (die 70 Jahrwochen), wurden durch Gabriel mitgetheilt.††) Der Schutzengel Israels, wozu ihn die Rabbinen neben Michael machen,†††) und das Buch

---

*) Peccasse (Zachariam) omnes consentiunt auctores.

**) Salmeron: Vide humanae fidei imbecillitatem . . . sed permittitur haec imbecillitas magnis quoque viris (II, 263).

***) Es handelt sich hier selbstverständlich nur um biblische Erscheinungen, vrgl. Dan. X, 13, 21. XII, 1.

†) Apokal. XII, 2.

††) Dan. VIII, 16. IX, 21.

†††) Schöttg. ad Apoc. I, 1: Michael et Gabriel sunt principes magni et amant Israel tanquam animas suas.

Daniel selbst, wenn jener mit dem Propheten redende aber nicht benannte Engel (Dan. X, 11 flgd.) Gabriel war. Andere spätere Legenden über ihn gehören nicht mehr hieher, sie sind meist aus Namensdeutungen entstanden. So sagt das Buch Henoch (cap. XL, 9): „Der dritte welcher über alles mächtige gesetzt ist, ist Gabriel"; und Hieron.: „Gabriel der den Schlachten vorsteht". Die Wortbedeutung von Gabriel ist (wie ich dafür halte): „Verbinder (Knüpfer) Gottes", hinweisend auf die Thätigkeit Gabriels als des Engels der Weißagung die ein knüpfen und verbinden ist*); auch erscheint Gabriel — wo seiner namentlich erwähnt wird, überall als Engel des Bundes, wie dieß nicht minder in der Bezeichnung Schutzengel Israels liegt. Die andere gewöhnliche Erklärung durch „Starker (Kräftiger) Gottes" ist zu allgemein und unbestimmt; als der „Kräftige" erscheint vorzugsweise Michael, er ist der Streiter (der Held) Gottes. Während nun der Name speciell das Amt des Engels Gabriel bezeichnet, enthalten die noch folgenden Worte: „der vor Gott steht," die Rangordnung welche er unter den Himmlischen einnimmt; er gehört zu den sieben Engelfürsten (Tob. XII, 15) die zunächst am Throne Gottes sind (vrgl. Matth. V, 8. XVIII, 10).**)

Hätte diese Selbstbezeugung dem Zacharias genügt? Gewiß; aber der Engel fügt noch ein äußeres und bleibendes Zeichen hinzu.

20. Und siehe du wirst stumm sein, und nicht vermögend zu sprechen bis auf den Tag da dieses geschehen sein wird, dafür daß du meinen Worten nicht geglaubt hast die sich erfüllen werden zu ihrer Zeit.

*) Die Weißagung mit ihren Symbolen und Bildern ist ein Verknüpftes, Zugebundenes, ein Knoten den der dolmetschende Engel lockert und den die Erfüllung löst. Ueber unsere Namendeutung siehe die Anmerkung.

**) Ein Priester, ein Bischof, ein Diener Gottes muß die Engel nachahmen welche die Gegenwart Gottes nie verlassen, außer wo sie der Beruf unter die Menschen aussendet. Der Priester wird auch im A. T. geradezu „Engel Gottes" genannt. „Die Lippen des Priesters sollen die Erkenntniß bewahren, und die Lehre soll man suchen aus seinem Munde, denn Engel (Bote) des Herrn der Heerschaaren ist er (Mal. II, 7)."

In den Worten des Zacharias lag keineswegs geradezu die ausgesprochene Forderung nach einem äußern wunderbaren Zeichen und Unterpfande, so wenig als in den gleichlautenden Abrahams. Indem nun der Engel dennoch ein solches ankündigt, thut er ein Uebriges, wenn mir der Ausdruck erlaubt ist, und verbindet deßwegen damit auch zugleich den Grund: „darum daß du meinen Worten nicht geglaubt hast". Liegt nun darin nicht ein Vorwurf, und hat das Zeichen nicht den Charakter einer Strafe? So scheint es, aber doch ist es nur scheinbar so, weil die Wahl gerade dieses Zeichens eine tiefere Absicht hatte. Sie verhütete das Bekanntwerden der dem Zacharias gebrachten Botschaft welche auf den engsten Familienkreis beschränkt bleiben mußte, da jede Weiterverkündigung bei der damaligen Gesinnung des Volkes und besonders der Pharisäer den göttlichen Rathschlüssen nur hindernd in den Weg getreten wäre.

Es kommt mir hiebei aber nicht in den Sinn, jeden Zusammenhang dieses Zeichens mit Rüge und Strafe zu beseitigen, nur möchte ich letztern nicht als den eigentlichen Grund angesehen wissen. In den Augen des Volkes war seine Stummheit nichts entehrendes, keine Makel die an ihm haften blieb, sondern als Zeugniß himmlischer Erscheinung ehrfurchtgebietend und heilig, für Zacharias wohl war sie ein bleibendes Warnzeichen seines Unglaubens, wie der Engel gesagt hatte.

Auffallen muß, wenn auch noch Gelehrte der neuesten Zeit aus Zacharias einen Taubstummen machen, weil dieses Doppelgebrechen in der Regel verbunden vorkomme. Das ist nur der Fall bei denen welche von Geburt an taub und in Folge dessen stumm sind. Bei spätern Zufällen tritt aber dieses nicht mehr ein; eine Lähmung der Zunge bewirkt Stummheit ohne alle Afficirung des Gehöres, sowie man das Gehör verlieren kann ohne die geringste Rückwirkung auf die Sprache. Von einem Doppelsinne der im Hebräischen liege, kann bei einem so einfachen Satze gar nicht die Rede sein; der Hebräer hat für „schweigen", wie der eigentliche Ausdruck lautet, ein so bestimmtes unzweideutiges Wort als der Grieche. Die älteren Erklärer halten allerdings mit besonderer Vorliebe an der Meinung fest daß Zacharias taubstumm

geworden sei, aber nur weil dieß der symbolischen Deutung mehr zusagte. „Mit Recht, so sagt Theophyl., hat ihn beides betroffen; taub wurde er weil er nicht gehorchte, stumm weil er widersprach.“ Fälschlich aber beruft man sich auch auf Ambrosius; er spricht nur vom Verstummen des Zacharias worin er ein Abbild des ganzen jüdischen Volkes sieht; nicht glauben sei eben verstummen. *)

21. Und das Volk erwartete den Zacharias und wunderte sich, da er im Tempel verweilte.

22. Nachdem er aber herausgekommen, konnte er zu ihnen nicht reden. Und sie merkten daß er eine Erscheinung im Tempel gesehen habe; und er selbst winkte ihnen zu und er blieb stumm.

Der Priester sollte sich nicht über die Zeit im Tempel aufhalten; **) jedes selbstgewählte Verweilen erschien als Mangel der Ehrfurcht vor der Nähe und Gegenwart Gottes im Allerheiligsten. Da nun Zacharias länger als gewöhnlich ausblieb, wurde das betende Volk beunruhiget und ängstlich. Man besorgte daß ihm etwas zugestoßen sein möchte, und es bestätigte sich nur zu sehr, da er herauskommend nicht im Stande war, den Schlußsegen womit die Versammelten entlassen wurden, zu sprechen. Er selbst gab dieß durch Zeichen zu verstehen, blieb aber stumm.

Schon hier erkennen wir leicht die Absicht des göttlichen Rathschlusses über Zacharias. Wie mußte es ihn drängen, die ihm gewordene herrliche Verkündung dem Volke mitzutheilen! Sie war

---

*) Mald. Luc. Brug. Sylveira Corn. a L. u. s. w. berufen sich auf ihn; aber ich kann die von mehreren, auch von Jansen citirten Worte: Incredulitas Zachariae affatum eripuerat et auditum — nirgends finden. Seine Worte sind: Condemnatur silentio incredulitas sacerdotis, et fides prophetarum probatur oraculo.

**) Siehe die Citate bei Wetstein. Hieros. Joma f. 43, 2: Summus pontifex fudit orationem brevem in Sancto. — Prolixus in oratione non fuit, ne formidinem aliquam infunderet populo.

ja nichts anderes als die Morgenröthe jenes Tages nach dessen Anbruch ganz Israel seufzete. Aber siehe — er konnte nicht reden; die Botschaft blieb ein Geheimniß.

23. Und es geschah, sowie die Tage seines Dienstes voll waren, ging er hinweg in sein Haus.

24. Nach diesen Tagen aber empfing Elisabet sein Weib und sie verbarg sich fünf Monate und sprach:

25. Also hat mir der Herr gethan in den Tagen, da er hersah, hinwegzunehmen meine Schmach unter den Menschen.

Beim Schlusse der Dienstwoche eilte Zacharias nach Hause, Elisabet empfing und verbarg sich unter demütig freudigem Bekenntniße der göttlichen Heimsuchung.

Es konnte nicht fehlen daß nicht die verschiedensten Ansichten über den Grund der gänzlichen Zurückgezogenheit der Elisabet vorgebracht wurden. Ihre eigenen Worte, gestehen wir das gleich, geben hierüber keinen Aufschluß; wir müßen schauen, ob uns nicht Thatsachen zu Hilfe kommen; und wirklich, eine Thatsache belehrt uns über die Absicht, nämlich der Erfolg. Wir schließen mit Recht auf die Absicht vom Erfolge; dieser aber war: ihr Zustand blieb verborgen. Elisabet also verbarg sich damit ihr Zustand verborgen bliebe. Warum aber dieses? Ich denke, aus demselben Grunde aus welchem Zacharias stumm geworden war. Zacharias ist stumm, Elisabet hält sich verborgen, auf daß ihr heiliges Geheimniß bewahrt bleibe bis zum Tage da es Gott offenkundig machen werde. Die gänzliche Zurückgezogenheit der Elisabet bietet eine so nahe Ergänzung zum Stummsein des Zacharias daß sie fast wie eine innere Nothwendigkeit erscheint. Beide sind aus dem Kreise des alltäglichen Lebens gerückt; sie haben ein Gut zu hüten das der Neugierde nicht preißgegeben werden darf. Hätte sich Elisabet nicht selbst ein solches thatsächliches Stillschweigen gegenüber der Außenwelt auferlegt, des Fragens und Hin- und Herredens wäre kein Ende gewesen. Da auch Zacharias, soviel es möglich war, die Einsamkeit mit Elisabet theilte, machte die Sache kein Aufsehen; man fand wohl begreiflich, daß eine Familie über

welche eine so geheimnißvolle Heimsuchung Gottes gekommen war einsam und zurückgezogen lebe. *)

Nun enthalten auch die ergreifenden Worte der Elisabet keine Dunkelheit mehr; denn sie beziehen sich nicht auf ihr „sich verbergen", sondern auf ihre Empfängniß. Da sich ihr bisheriger Lebensstand innerlich und äußerlich änderte, sprach sie voll Dankbarkeit und Anbetung: „Also hat mir der Herr gethan in den Tagen, da er hersah, hinwegzunehmen meine Schmach unter den Menschen." Die Empfängniß gehört zu diesen Tagen, da Gott hersah, nicht die Zeit ihrer Verborgenheit. Statt der Mehrheit könnte ebenso gut die Einheit stehen: „also hat mir der Herr gethan am Tage da er hersah." Daß sie empfing ist ein Werk der Gnade und Erbarmung; da hat Gott Sorge getragen daß ihre Schmach hinweggenommen werde.

Abzuweisen ist: 1 Elisabet habe sich verborgen aus Scham. **) Eine solche Scham war dem Hebräer ganz unbekannt und ist es im Oriente noch. Sie stimmt auch nicht zur Sache. 2 Sie habe sich fünf Monate verbergen wollen, d. h. bis ihre Mutterhoffnung unzweifelhaft geworden wäre. ***) Würde das nicht einer lächerlichen Eitelkeit gleich sehen? Elisabet wollte sich die ganze Zeit verborgen halten, konnte es aber nur fünf Monate, da im sechs-

---

*) Gänzliche Zurückgezogenheit hält für eine Frau im Oriente nicht schwer. Obwohl sie bei den Juden eine ganz andere Stellung einnahm und eine viel freiere Bewegung hatte als bei den Arabern zu jeder Zeit, so konnte sie doch, besonders in wohlhabenden Familien, ganz zurückgezogen sein ohne daß es auffiel, da Mägde den äußern Dienst besorgten.

**) Von Ambrosius an alle älteren Exegeten. Er hat: quae causa occultationis, nisi pudoris? — est enim unicuique officio praescripta aetas, et quod tempore decet, tempore dedecet.

***) Unter den älteren schon Salmeron. Als Grund ihrer Verborgenheit führt er an zweiter Stelle an: Praeterea forsitan occultabat se, priusquam uterum posset ostendere — post menses quinque, cum tumor uteri appareret, non jam conceptum celavit, ut apparentem in se divinam bonitatem praedicavit. Reischl: „um die wunderbare Barmherzigkeit Gottes nicht eher kund werden zu lassen, bis selbe von Niemand mehr bezweifelt werden konnte.

ten Maria zu ihr kam. 3 Sie wollte dem Gebete obliegen und in einem abgetödteten Leben Gott dienen. Keines von beiden begründet ein verborgen sein wie es hier gemeint ist. Man kann auch mit Andern beten, und zu einem abgetödteten Leben d. i. zu Bußwerken war keine Aufforderung da; zur Zeit der Freude und des Jubels fastet man nicht.

26. Im sechsten Monate aber wurde der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt Galiläa's gesandt mit Namen Nazaret

27. zu einer Jungfrau die verlobt war einem Manne mit Namen Joseph aus dem Hause David, und der Name der Jungfrau war Maria.

Die Erzählung ist einfach und in Anbetracht der Zeit des Ortes und der Personen theils aus Lukas selbst theils aus Matthäus hinreichend bekannt. Gabriel Maria und Joseph, Galiläa und Nazaret bedürfen keiner weitern Einführung. Der genaue Bericht hier über die Empfängniß Jesu bietet eine willkommene Ergänzung zur kurzen Angabe im ersten Evangelium.

Ueber das Einzelne können wir etwa bemerken: „Im sechsten Monat" weiset schon durch sein „aber" auf V. 24 zurück: „Elisabet verbarg sich fünf Monate, im sechsten aber trat etwas ein, wodurch ihre fernere Verborgenheit unterbrochen wurde." Abgesehen hievon fragen die ältern Erklärer, warum dieß gerade im sechsten Monate geschah, und warum es der Evangel. verzeichnet habe. Außer mystischen Gründen welche aber eine eigenthümliche Voraussetzung haben,*) könnte man antworten, es sei geschehen, um das

---

*) Sylveira: Respondetur primo ex D. August. (tract. 27 in Joan.) quod quinarius numerus imperfectus est, et ideo — Joannes qui typus erat legis, quinqne mensibus Christi conceptionem praecedit. At numerus senarius perfectus est, et ideo homo — sexto die conditus est. Christus vero qui secum omnem perfectionem adduxit sexto mense concipitur. Secundo, Beda, quia, ait, Christi incarnatio, vel sexta aetate saeculi futura, vel ad impletionem legis erat profutura. Es ist nämlich zu beachten daß die Empfängniß des Johannes vom Oktober d. i. vom ersten Monate des Jahres berechnet wurde, der sechste Monat also mit dem sechsten Jahresmonat zusammenfiel. Da mochte man in der Angabe des

Altersverhältniß zwischen Jesus und Johannes anzugeben. Obgleich es sich gezieme daß der Vorausgehende älter sei als der Nachfolgende, durfte doch der Abstand nicht groß sein, weil die Erfüllung nicht verzögert werden sollte. Einen besondern Wink für unsere Zeitangabe enthält unten V. 41.

28. Und der Engel trat zu ihr hinein und sprach: Gegrüßt seist du gnadenvolle! Der Herr ist mit dir. (Du bist gebenedeit unter den Weibern.)

Wenn der Engel Maria „gnadenvolle" nennt, gebraucht er das Wort nicht in dem Sinne, als ob sie eines Zuwachses von Gnade nicht mehr fähig wäre, wie (Joh. I, 14) „voll der Gnade und Wahrheit" von Jesus Christus steht; denn Maria nahm immer zu an Gnade bis in ihren Tod. Auch steht es nicht im Sinne von: „voll aller möglichen Gnaden", da, wie schon ein alter Erklärer bemerkt, (nur) die wesentlichen Gaben des hl. Geistes mit einbegriffen sind, d. h. jene welche in der Schulsprache die „wohlgefällig machenden" genannt werden.*) Sonach bedeutet „gnadenvolle" einfach begabt mit der Gnade, in einem Zustande daß nichts von dem was Gnade ist, an Maria fehlt. Wir könnten selbst übersetzen „begnadet",**) wenn dieses Wort so in Uebung wäre wie „beseelt, bekränzt" und andere ähnliche; denn der Nachdruck liegt nicht auf „voll", sondern auf „Gnade", indem es hier in objectiver und subjectiver Bedeutung zugleich steht, d. i. sowohl von der Huld die ein Mensch empfängt, als von der Huld die sich an ihm abprägt, wornach Maria voll der göttlichen Huld und voll der Huld vor Gott ist, voll Huld und voll Holdseligkeit, ein Gegenstand des ungetrübtesten Wohlgefallens vor Gott und Engeln „ganz schön und ohne Makel".

---

sechsten Monates einen mystischen Grund suchen. Warum wurde Jesus gerade in Mitte des Jahreslaufes empfangen?

*) (Pseudo-) Athanas. hom. de Deipara: Spiritus S. in Virginem descendit cum omnibus suis essentialibus virtutibus — nach der Citation bei Luc. Brug. Corn. a L. u. s. w. Jansen: gratia plena dicitur, eo quod Spiritu S. ejusque donis omnibus quibus grati efficimur deo abundaret.

**) Wohl zu unterscheiden von „begnadigt".

Lukas Brugensis sagt treffend: „Der Engel spricht nicht: sei gegrüßt Maria du gnadenvolle, sondern kurzweg: gnadenvolle, als ob dieß der eigentliche Name der Angeredeten sei. Eine solche Art sich auszudrücken, ist nur statthaft, wo Jemand die Eigenschaft welche ihm beigelegt wird, in einem so einzigen und ausgezeichneten Grade besitzt daß sie gleichsam ihm allein zukommt gleichwie man der „Weise“ für Salomon sagt.“ Maldonat bedient sich einer Vergleichung welche von da an gerne widerholt wird: „Voll des Wassers ist die Quelle, voll der Bach, voll die Arme des Baches; mehr und reiner aber ist es in der Quelle als im Bache, und hinwider im Bache als in seinen Armen. Voll der Gnade gleich dem Quelle ist Christus; voll ist die Mutter Christi wie der dem Quelle nächste Bach, voll ist Stephanus aber wie ein Arm des Baches.“ Wenn wir aufs Einzelne eingehen, so können wir sagen: 1) Maria war frei von jeder Sünde und sündlichen Neigung; 2) sie war erfüllt mit den Gaben des heil. Geistes wie sie vom Propheten (Js. XI, 2, 3) aufgezählt werden; 3) alle ihre Werke waren vollkommen. Also hat der Vater in Mitwirkung des hl. Geistes den Leib und die Seele der Jungfrau zubereitet auf daß sie eine würdige Wohnung des Sohnes werde.*)

Das kurze „der Herr mit dir“ enthält entweder die Versicherung des göttlichen Schutzes und Beistandes, und da ergänzen wir „ist,“ oder es bildet eine zweite Begrüßungsformel, wobei wir „sei“ zu ergänzen haben. Im erstern Sinne steht es, wenn „du bist gebenedeit unter den Weibern“ echt ist; da bildet das eine die Begründung des andern: „der Herr ist mit dir, und darum bist du eine gebenedeite.“ Das zweite aber verdiente den Vorzug, wenn „du bist gebenedeit“, das sehr alte und wichtige Zeugen weglassen, von V. 42 hier eingeschaltet worden wäre. Der Orientale liebt feierliche Begrüßungen und häuft sie; zum „Friede mit dir“, denn so sprach der Engel, fügte sich sehr gut: „Jahve (der Herr) mit dir.“ Ein Wunsch (Ruth. II, 4: „Und Booz

---

*) Vergl. das bekannte Kirchengebet zum Salve: Omnipotens sempiterne Deus qui — cooperante Sp. S. praeparasti.

sprach zu den Schnittern: der Herr mit euch!") wird im Munde seines Engels zu einer Verheißung: Jahve wird mit dir sein.

Die Art wie der Engel zu Maria hereintrat, gibt unsere Erzählung nicht an; ihre Vergegenwärtigung bleibt der eigenen Betrachtung anheim gestellt. Das allein schließt man mit Recht aus dem Worte: „hereintreten", daß sich Maria in ihrem Hause befand,*) jedenfalls wie Mald. beifügt, mit einer Sache beschäftigt welche heilig und ihrer würdig war. Es ist natürlich daß man sich die hl. Jungfrau im Gebete denkt zur Stunde da sie die englische Botschaft empfing,**) nach Mehreren — um Mitternacht, da Jesus um Mitternacht geboren wurde.***)

29. Sie aber (sehend) erschrack über seine Rede und bedachte bei sich, was wohl dieser Gruß enthalte.

Der Evangelist hebt nur ein Moment von dem heraus was in Maria vorging. Daß ein Weib bei einer überirdischen Erscheinung erschrack, bedurfte kaum einer Erwähnung, aber hier kam etwas besonders hinzu das die heilige Jungfrau zittern machte — der Inhalt der Anrede. Warum? War es etwa das Beben der Demuth vor der Ehrerbietigkeit des englischen Grußes? Kaum. Aus Demuth, darf ich kühnlich sagen, beachtete sie dieses gar nicht. Wohl aber zitterte sie aus Demuth vor dem wozu sie Gott zu berufen schien. Denn der Engel sprach zu ihr wie einst zu Gedeon: „Jahve mit dir, du tapferer Held (Richt. VI, 12)!" Das aber geschah, als ihn Gott auserwählt hatte zur Bekämpfung der Midianiten. „Was kann Gott — darüber dachte Maria zitternd nach — mit mir vorhaben? Bin ich eine kühne Debora, eine starke Judith? Was soll aus mir werden?" Sie gab dem Worte „gnadenvolle" dieselbe Bedeutung wie Gedeon dem: tapferer Held! Beide sahen darin zunächst nur die Ermuthigung

*) Ambrosius: Solam in penetralibus — solus angelus reperit.

**) Ludw. v. Gran.: Betrachtungen über das Leben J. Ch.: „War auch das Haus worin sie wohnte, arm und klein, so war es doch vom innerlichen Lichte des Gebetes erleuchtet u. s. w."

***) Luc. Brug.: Media nocte, nam et media nocte Christus natus est.

zum großen schweren Werke das Gott durch sie auszuführen beschlossen habe, und das, ehe sie es kannten, ihr Herz zittern machte. Gott will mit mir sein, aber werde ich vermögen, was er von mir will?

Diese Auffassung gewährt einen einheitlichen Gedanken, der bei der gewöhnlichen Erklärung verloren geht. Indem sie nämlich das Erschrecken der seligsten Jungfrau auf die Auszeichnung beschränkt*) welche für sie im Worte „gnadenvolle lag, macht sie die andere Hälfte des Verses zu einem psychologischen Räthsel oder zu einem bedeutungslosen Anhängsel. Zu einem psychologischen Räthsel; denn das natürliche Gefühl sträubt sich gegen die Annahme daß Maria über die Anrede mit „gnadenvolle" nachgedacht habe.**) Die wahre vollkommene Demuth weiset einfach zurück; nachdenken wäre schon ein schlimmes Zeichen. Eva dachte nach, als ihr die Schlange hohe Vorzüge vorspiegelte. Nicht minder aber sträubt sich das Gefühl gegen die zweite Annahme eines Zweifels an der englischen Erscheinung, daß sie darüber nachdachte, ob diese Worte nicht einen Fallstrick der Verführung enthielten.***) Wenn aber keines von beiden — was bleibt dann als die Zulaßung eines bedeutungslosen Anhängsels, einer Art modernen Phrasenthums, oder unsers Versuches wornach das Hauptgewicht der englischen Botschaft vor den Augen Maria's

---

*) Bis herab auf die neuesten Erklärer, z. B. Meyer: „Dem sie so hoch auszeichnenden Inhalte nach war ihr der Gruß räthselhaft." Reischl: „Das Wort des himmlischen Botens, die Feierlichkeit seines Grußes, die hohe Lobpreisung, die in ihm sich aussprach, sie selbst zunächst nach Sinn und Endzweck noch unerfaßlich u. s. w."

**) Ambrosius: Mirabatur novam benedictionis formulam, quae nusquam lecta est, nusquam ante comperta. Soli Mariae haec salutatio servabatur. Nach ihm Luc. Brug. Corn. a. L. u. A. A.; doch auch schon Origenes.

***) Euthym.: Ἐφοβήθη, μήποτε δολερός ἐστι. Bernardus (Sermo de nativ. B. M.): (Maria) sese salutatione angelica reputabat indignam. Mald. Adeo sese tam singulari salutatione indignam probat, ut vereretur, ne quis in ea subesset dolus. Nach ihm die Mehrzahl, freilich nur jener Exegeten welche auf diese Frage eingehen. Olshaus. de Wette haben darüber nichts; Morus sagt: Sensus est perspicuus.

in den Worten lag: der Herr mit dir! Er sei mit dir, er wird mit dir sein!

Das schöne Wortspiel von Ave und Eva ist nur nach dem lateinischen Texte möglich,*) der Gegensatz aber zwischen Eva und Maria wird schon von den ältesten Vätern mit aller Beredtsamkeit hervorgehoben. „Der Knoten den der Ungehorsam der Eva, sagt der heil. Irenäus, geschürzt hat, ist durch den Gehorsam Mariä gelöst worden. Was die jungfräuliche Eva durch ihren Unglauben knüpfte, löste die jungfräuliche Maria durch ihren Glauben.“ Andere erweiternde Betrachtungen, wie deren besonders Ambrosius und Bernardus haben, über das Zittern der Jungfrau vor jeder Begegnung eines Mannes, gehören nicht mehr hieher.

30. Und der Engel sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria; denn du hast Gnade gefunden bei Gott.

31. Und siehe, empfangen wirst du im Leibe und gebären einen Sohn und nennen seinen Namen Jesus.

Gabriel fährt in seiner Rede welche durch den Schrecken Mariä etwas unterbrochen wurde, weiter fort und theilt ihr mit, wozu sie Gott ausersehen habe, nicht zu einem blutigen Werke wie Gedeon oder Debora, sondern zu einer Mutterschaft die ihres Gleichen nicht mehr hat — zur Mutter Jesu der ist Christus (der Messias), oder wie es ihr vorgetragen wird: zur Mutter Christi der Jesus genannt werden wird. Jede Mutter ist begnadiget: die Mutter des Messias aber ist die „gebenedeite unter den Weibern“, jene Eine die im vollsten Sinne Gnade vor Gott gefunden hat; denn eine höhere Gnade kann nicht mehr gedacht werden.

---

*) Die Dunkelheit der Wurzelbedeutung von ave gab noch zu den mannigfachsten Vergleichungspunkten Anlaß. Die ältern Etymologen combiniren ave gerne mit dem hebr. חוה, so daß es gleichbedeutend wäre mit vive! Daher z. B. Corn. a L. sagt: Eva non fuit Havva i. e. mater vitae sed mortis. Grotefend (gr. lat. II, p. 199) und Döderlein (Syn. I, p. 27) leiten es ab von *ἀϝέω*, *ἀϝέχω* = *αὔγω*, sich wohl befinden, Andere (vrgl. Madvig lat. Sprachl. p. 155) von aveo ich bin geneigt, trage Verlangen.

32. Dieſer wird groß ſein und Sohn des Höchſten wird er genannt werden; und geben wird ihm der Herr Gott den Thron ſeines Vaters David,

33. und herrſchen wird er über das Haus Jakobs in Ewigkeit, und ſeiner Königsherrſchaft wird kein Ende ſein.

Der Engel gibt nicht den Grund an, warum das eben verheißene Kind den Namen Jeſus erhalten werde, wie im Traumgeſichte des Joſeph (Matth. I, 21) geſchah, ſondern warum Maria wegen ihrer Erwählung zur Mutter Jeſu „Gnade gefunden habe vor Gott.“ Er thut dieß in Worten welche, gegründet auf die allgemeine Volkserwartung, Jeſus ganz unzweifelhaft als den Meſſias bezeichnen. Der Sohn Davids welcher die zerfallene Hütte ſeines Vaters wider aufrichtet und regiert in Ewigkeit, iſt kein anderer als der Meſſias. Der Engel ſchildert, wenn ich ſo ſagen darf, die Perſon des Meſſias in volksthümlicher Weiſe. Die hier angegebenen Prädicate waren die Hauptmerkmale des Meſſias nach der damaligen Volksſtimmung: Er wird den Thron Davids wider aufrichten, er wird ewiglich regieren. Der Hauptnachdruck liegt alſo auf: „der Herr Gott wird geben“, und: „er wird regieren in Ewigkeit.“ Das waren zwei Schlagwörter welche Maria außer allen Zweifel betreff der Bedeutung der engliſchen Botſchaft ſetzten. Die beiden erſten Prädikate dagegen „groß“ und „Sohn des Höchſten“ ſind allgemein gehalten und mehr einleitender Natur; denn auch der Ausdruck „Sohn des Höchſten“ mußte wegen des gleich folgenden: „ſeines Vaters David“ von Maria zunächſt im moraliſch bildlichen Sinne genommen werden. Erſt hernach (V. 35) ward ſie in das Geheimniß dieſer Worte eingeführt, und vollkommen wurde ihr Verſtändniß, ſobald ſie geſprochen: ich bin eine Magd des Herrn.“

„Dieſer wird groß ſein und Sohn des Allerhöchſten wird er genannt werden“, d. h. er wird groß ſein und ſeine Größe (ſeine Macht und Stärke) in ſolcher Harmonie mit dem göttlichen Weſen und Willen zeigen daß er Sohn des Allerhöchſten genannt als dieſer erkannt und geprieſen werden wird. Genannt werden

ist mehr als „sein"; es enthält zugleich die äußere öffentliche allgemeine Anerkennung. Nur Gott allein heißt im biblischen Sprachgebrauche „der Höchste." Der Ausdruck selbst ist poetisch; die Psalmen lieben ihn; sonst kommt er nur in der feierlichen Rede vor welche sich über die einfache Prosa erhebt, überall wo die Macht Größe und Erhabenheit Gottes schon im Wortlaute enthalten sein soll, daher es gerne bei Tempel, Wohnung, Vorhof u. s. w. steht oder mit dem Namen „Gott (El, Elohim) Jahve und König" verbunden wird. Aus demselben Grunde der feierlichen Gehobenheit der Stimmung wie man sagt, steht es auch hier für das gewöhnlichere „Sohn Gottes" — ein hinreichend bekanntes messianisches Prädicat.

„Groß" und „Sohn Gottes" im alttestamentlichen Gebrauche sind allerdings nicht ausschließlich messianische Kennzeichen, um so entschiedener aber sind es die welche der Engel alsogleich damit verbindet: „Gott wird ihm geben d. i. wider aufrichten durch ihn den Thron Davids, und er wird regieren in Ewigkeit." Durch die ganze Prophetie geht die Voraussage daß der Messias den Thron Davids aus tiefster Erniedrigung zu seinem höchsten Glanze erheben werde, vergl. Am. IX, 11: „An jenem Tage werde ich aufrichten die Hütte Davids, die zerfallene, und wider bauen ihre Mauerrisse. . . 13 Und reichen wird der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Sämann u. s. w." Mich. IV, 7, 8: „Der Herr wird König sein auf dem Berge Sion in Ewigkeit. Ja du Herdenthurm des Hügels der Tochter Sion (d. i. du verwüstete Sion), zu dir wird gelangen, zu dir wird widerkommen die frühere Herrschaft." Ezech. XVII, 22: „Ich nehme vom Wipfel der hohen Ceder, breche ab von seiner Krone ein zartes Reis und pflanz' es auf einem Berge hoch und erhaben . . . 23. . . . und es treibt Zweige und trägt Frucht und wird zur herrlichen Zeder, und es wohnen unter ihr alle Vögel. 24 Und es erfahren alle Bäume des Himmels, daß ich der Herr erniedrige den hohen Baum und erhöhe den niedrigen Baum und grünen mache den dürren Baum." Dazu Js. XI, 1. LIII, 2. Soph. III, 12, 13. Zach. IX, 9, 10 u. s. w. Diese Verheißungen bildeten den Lieblingsgegenstand der Betrachtung aller Gläubigen der da-

maligen Zeit; sie waren ja doch der letzte Ankerpunkt der tief erschütterten Hoffnungen eines geknechteten Volkes. Die Botschaft des Engels berührte somit einen Gegenstand und in einer Art daß auch nicht die vorübergehendste Unsicherheit möglich war.

34. Maria aber sprach zum Engel: Wie wird dieses geschehen, da ich einen Mann nicht erkenne?

Der Engel hatte in Ausdrücken zu Maria gesprochen, welche den Umgang mit einem Manne wenigstens in kommender Zeit vorauszusetzen schienen. Da aber diese Voraussetzung bei ihr fehlte, entgegnete sie: „wie wird dieß geschehen?“ und fügte den Grund ihrer Einrede bei mit jener keuschen Offenheit welche das untrügliche Kennzeichen der wahren Reinigkeit ist: „da ich einen Mann nicht erkenne.“

Dieses Wort im Munde einer Verlobten muß auffallen. Der Engel sprach nur von einem zukünftigen Ereignisse, ohne dessen Zeit irgend näher anzugeben, er redete, wie man zu einer Verlobten in alle Wege reden kann und darf. Wenn Maria darauf bloß vom Standpunkte ihres gegenwärtigen Gefühls gleich jeder andern geschämigen Braut, erwiderte: „ich erkenne (sowie ich jetzt noch bin) keinen Mann,“ so wäre das eine nichts sagende Ziererei, es hätte keinen andern Sinn als unser triviales: „ach das steht noch im weiten Felde!“ So konnte Maria nicht sprechen; das fühlt man leicht, weil es das müßigste Wort von der Welt gewesen wäre. Ihre Einrede: „ich erkenne keinen Mann,“ muß daher nothwendig von der Zukunft und von aller Zukunft gelten: „ich bleibe jungfräulich bis in den Tod.“ Maria hatte, wie wir aus ihren Worten ersehen, den Entschluß gefaßt, Jungfrau zu bleiben. Sie hatte dieß in einem so klaren Antriebe des hl. Geistes gethan, daß sie über den Willen Gottes vollkommen sicher war. Jungfrau zu bleiben, war ihre Bestimmung von Gott. Dessen war sie als ihres Berufes gewiß. Und eben weil die Botschaft des Engels damit in Widerspruch zu kommen schien, entgegnete sie: „Wie wird dieses geschehen? kann Gott wider sich selbst sein?“ Eher könnte

sie an den Worten des Engels irre werden als an ihrem Gewissen. *)

Maria mußte sich selbst ein Geheimniß sein — verlobt einem Manne und verlobt ewiger Jungfräulichkeit, wer faßt es? Aber sie überließ vertrauensvoll die Lösung demjenigen der diesen geheimnißvollen Knoten geschlungen hatte; er hat Auswege vom Tode. Von einer Hintergehung Josephs konnte nicht die Rede sein, Gott hätte ihn hintergangen, nicht Maria; denn jener Antrieb ging, wie Maria sich vollkommen bewußt war, von Gott aus. **) Die Thatsachen klärten das Geheimniß vollständig auf; also geschah, weil Maria Gnade gefunden hatte vor Gott; er hatte sie zur Mutter seines Sohnes bestimmt und an Leib und Seele dazu vorbereitet.

Dieses ist die altkatholische Erklärung. Sie wird bei allen Vätern gefunden welche sich irgendwo über unsern Vers ausgesprochen haben. ***) Sie hat ihren Grund im zwingenden Wort-

---

*) Die Frage quomodo? machte den ältern Erklärern Schwierigkeit. Sylv. sagt: Magna sane hic est difficultas Man konnte sich einen Zweifel bei Maria nicht denken, und erklärte daher wie als fragende Form der Bitte um Belehrung. Mald. gilt hier für alle: non sunt verba dubitantis de divina potestate, sed admirantis et cupientis scire modum. Unter den protestant. Erklärern selbst Olshausen: „Maria glaubte, wünschte aber zu wissen, wie diese Verheißung in Erfüllung gehen könne.“ Aber man fühlt doch leicht daß dieß entgegen dem folgenden: „ich erkenne keinen Mann — wie also mag es geschehen?“ fast eine unziemliche Frage der Neugier wäre. Wo man etwas als Wille Gottes erkannt hat, muß man auch einer englischen Botschaft mit fragendem Wie entgegentreten, wenn sie gegen den Willen Gottes zu sein scheint.

**) Gegen Drusius und die protestantischen polemischen Exegeten. Treffend sagt der hl. Aug. (lib. de sancta virginitate, c. 4): Quia votum virginitatis Israelitarum mores adhuc recusabant, desponsata est viro justo non violenter ablaturo, sed potius contra violentos custodituro.

***) August. (lib. de s. virg. c. 4) Greg. Nyss. (Orat. de Chr. nativ.) Anselm (lib. de excell. virg. c. 4) Bernhard (Sermo IV de Assumpt. und öfter). Ambros. las cognovi, irrthümlich wahrscheinlich aus novi entstanden (non novi virum, das sich im cod. Verc. erhalten hat). Der mittelalterlichen Theol. bedarf es keiner Erwähnung; von den spätern Clavius: Sapientissime viri sancti sunt interpretati, B. Mariam, Deo inspirante,

laute, nicht in einer Ueberschätzung der Jungfräulichkeit oder einem unbegründeten Marienkultus. Die Herabwürdigung der Worte: „ich erkenne keinen Mann" zu einem Gemeinplatze des modernen Phrasenthums entspringt vielmehr aus jenen tiefeingewurzelten Vorurtheilen welche auch vor Abgeschmacktheiten nicht mehr erröthen. Ich möchte von der allgemeinen Auffassung nur darin abweichen, daß ich den Entschluß der seligsten Jungfrau auf kein Gelübde sondern auf Eingebung des heil. Geistes gründe.*) Es war so Wille Gottes, dem sie sich mit ganzem Herzen unterworfen hatte, sprechend: ich bin eine Magd des Herrn.

35. Und der Engel erwiderte und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird herabkommen auf dich und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Darum wird auch das (aus dir) gezeugte Heilige Sohn Gottes genannt werden.

Der Engel beschreibt in zwei Sätzen die übernatürliche Empfängniß so deutlich als es in menschlicher Sprache geschehen kann. Der erste Satz: „Der heilige Geist wird herabkommen auf dich", geht von bekannten Vorstellungen aus und ist darum einfach. Der Geist ist die zeugende und lebengebende Kraft Gottes, von ihm geht geistiges und leibliches Leben aus. Der Geist schwebte herab auf die Urgewässer und Leben kam in sie. Gott hauchte dem ersten Menschen seinen Geist ein, und er ward zu einer lebendigen Seele. Darnach also bedeuten die Worte des Engels: der Lebenskeim in Maria wovon er so eben gesprochen, werde vom hl. Geiste geweckt und gebildet werden. Dunkler ist der zweite

---

optasse in virginitate degere praeter illius gentis morem. Erasmus: Praesens verbi tempus explicat virginis propositum. Grotius: veteres plerique existimant, his verbis propositum quoddam perpetuae virginitatis indicari a Maria. Ueber die patristischen Zeugniße vrgl. Petav. Dogm. theol. tom. VI de Incarnatione XIV, c. 3. §. 9 sqq.

*) Aug. (l. c.): Quomodo (inquit Maria) fiet istud? — quod profecto non diceret, nisi Deo virginem se vovisset. Bern.: Cum sciat Dominus meus, testis conscientiae meae, votum esse ancillae suae non cognoscere virum.

Satz: „und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten", weil sich hiezu nirgends eine erklärende Parallele findet, deren der erste mehrere bietet.*) Die Psalmen lieben zwar den Ausdruck „Schatten" zur bildlichen Bezeichnung des göttlichen Schutzes, aber meist mit dem Beisatze „(Schatten) deiner Flügel"; und wo er fehlt, ist er zu ergänzen, Ps. XXXV, 8. LVI, 2. XC, 1, 4 u. s. w. Die Grundstelle hiefür ist 5 Mos. XXXII, 11: „Wie der Adler über seinen Jungen flattert .... spannt er aus seine Flügel." Daß dieses nicht hieher gehöre, sehen wir leicht; denn von einem besondern „Schutze" ist ebenso wenig die Rede, als von einer besondern „Gefahr." Die neuern Erklärer haben auch diese bei den ältern beliebte Deutung aufgegeben;**) sie nun erklären den bildlichen Ausdruck von der „Wolke welche die göttliche Herrlichkeit verberge", also daß „überschatten" soviel als „umschatten, umhüllen" wäre. Aber abgesehen davon daß jede Hindeutung auf „Wolke" fehlt, da von jedem körperlichen Gegenstande ein Schatten ausgeht, nicht bloß von einer Wolke, was bedeutet wohl: „die Wolke der Kraft des Höchsten wird dich umschatten?" Sehen wir uns nach Beispielen um! Moses auf dem Sinai ward von der Wolke umschattet; und widerum er mit Elias bei der Verklärung Christi; der Schatten der göttlichen Wolke erfüllte zum öftern Male das Heiligthum u. s. w. Da hat es immer die Bedeutung der Entrückung vor dem menschlichen Auge; des eigentlichen Verhüllens: was soll dieß hier?***) Ich glaube daß

*) Sylveira zählt acht verschiedene Erklärungen, ebensoviele a Lapide und zum Theil andere, fügen wir dazu die Angaben bei Wolf (curae philol.), so könnte man sie auf 12—14 bringen.

**) Hilar. (lib. II de Trin.): Ut ne quid per humani corporis imbecillitatem dissideret, virtus Altissimi virginem obumbrat, infirmitatem ejus veluti umbra circumfusa confirmans. Neben dieser Deutung will ich nur noch der bei Maldonat Erwähnung thun: Suspicor ego Graecum verbum ἐπισκιᾶν pro hebraico poni הענין nube obducere i. e. impluere — quasi dicat, fore ut virtus Altissimi sic in virginem impluat, ut eam foecundet atque gravidam efficiat, sicut solet pluvia terram fecundare.

***) Mey. sagt ἐπελευσ. bezeichne einfach das Herabkommen des Geistes, und ἐπισκ. die Erscheinung göttlicher Macht in einem Gewölke. Aber Gott

wir für „überschatten“ keiner Ergänzung weder durch Flügel noch Wolkendunkel bedürfen, da es doch so wenig befremden kann, wenn der Kraft des Höchsten ein „Schatten“, als wenn ihr eine „Hand oder ein Auge u. s. w.“ zugeschrieben wird. Die (personificirte) Kraft des Höchsten d. h. der Höchste mit seiner Kraft überschattet Maria; der Schatten des Höchsten geht über sie hin, berührt sie. Ein ebenso großartiges als zartes Bild! Der Schatten der göttlichen Kraft schreitet über Maria hin, berührt sie, und göttliches Leben wird geweckt in ihrem Schoose, wie der Sonnenstrahl Leben weckt im Schoose der Erde. Dieses herrliche Bild scheint mir ganz absichtlich gewählt, denn es bezeichnet in der vollkommensten Weise die übernatürliche Einwirkung auf den Schoos der seligsten Jungfrau. Der Schatten ist das Ungreifbarste von allen Dingen, ohne äußere Spur, ohne die leiseste Bemakelung schreitet er über die Dinge hin, wirkt er auf sie ein; also mackellos bleibt die zarte jungfräuliche Rose.

Alle Werke Gottes nach außen gehören den drei göttlichen Personen gemeinsam an, aber doch so daß eines dem Vater ein zweites dem Sohne ein drittes dem heil. Geiste besonders zugeschrieben wird. Da nun die Bildung der hl. Menschheit Christi in Maria Werk des hl. Geistes ist (vergl. Matth. I, 18), da der zweite Satz unsers Verses denselben Sinn hat wie der erste, d. i. durchaus synonym zu ihm steht, so müssen wir auch den Ausdruck „Kraft des Höchsten“ auf den hl. Geist beziehen; also: „der hl. Geist wird auf dich herabkommen und seine Kraft dich überschatten.“ Ein Versglied erklärt das andere. Zu dieser Annahme nöthigt schon die Ordnung der beiden Versglieder. Man

---

verhüllt sich im Gewölke statt zu erscheinen. De Wette: „Metapher nicht von einem Vogel sondern von einer Wolke in der die Gottheit auch sonst erscheint.“ Unpassend Olsh.: „Am besten vergleicht man Ruth III, 9 in der Bedeutung die Flügel ausbreiten, somit umhüllen, umschatten, wodurch euphemistisch die eheliche Vereinigung bezeichnet wird.“ Diese Erklärung findet sich auch schon bei den ältern z. B. Luc. Brug. Jansen Toletus u. s. w. Reischl: „Daher bezeichnet der Engel die Art, wie die göttliche Natur — mit der menschlichen vereiniget wird, als Ueberschattung.“

könnte vielleicht „Kraft des Höchsten" speziell auf den Vater beziehen, wenn dieser Satz voranstände; nach der gegenwärtigen Stellung aber nicht. Der Vater erwählte Maria und bereitete sie zu an Seele und an Leib, der hl. Geist bildete in ihr die menschliche Natur mit welcher sich der Sohn vom ersten Augenblicke ihres Seins an vereinigte, die er annahm. Aber diese unsere gegenwärtige dogmatische Erkenntniß war noch keineswegs die der seligsten Jungfrau selbst bei der englischen Botschaft. Da das Geheimniß der Trinität noch nicht geoffenbart war, konnte sie den Ausdruck „hl. Geist" sowie den folgenden „Sohn Gottes" nur im allgemeinsten und weitesten Sinne verstehen, gerade wie auch wir ganz allgemein und daher im gewissen Sinne allerdings unbestimmt von Maria und „ihrem göttlichen Kinde" reden. Wenn der Geist Gottes auf Maria herabkommt, so wird das in ihr gezeugte Kind nie ein Menschenkind genannt werden können sondern nur ein Gotteskind, ein göttliches Kind, ein Sohn Gottes; ebenso wird dieses Kind ein heiliges sein. Das ist gewiß, diese Folgerung ist ganz stringent und darum nichts von der Welt einfacher als die Worte der evangelischen Botschaft: „deßhalb wird das (aus dir) gezeugt werdende Heilige Sohn Gottes genannt werden." Aber das präeristirende ewige Verhältniß dieses Sohnes zum Vater blieb einstweilen noch Mysterium.*)

36. Und siehe Elisabet deine Base, und selbst eine die empfangen hat einen Sohn in ihrem Alter, und dieß ist der sechste Monat bei ihr die unfruchtbar heißt:

---

*) Mald. sagt daß die Bezeichnung „Sohn Gottes" nicht auf J. Chr. als Gott oder als Mensch mit der göttlichen Natur vereinigt bezogen werden müße, sondern schon durch die Art seiner Empfängniß gerechtfertigt sei. Neque enim de Christi natura, sed de modo generationis angelus agebat. — Itaque etiam si Christus deus non fuisset, illo tamen modo genitus, quo genitus fuit, merito dei filius vocatus fuisset. Als heftigster Widersacher dieser Behauptung trat Bossuet auf in seinen Instructions sur la version du N. Test. imprimée à Trevoux (tom. VI, p. 511—527 — nach der Venediger Quartausgabe, 1747). Uns liegt diese Polemik welche zunächst Rich. Simon galt, zu fern als daß wir hier näher darauf eingehen könnten.

37. denn nicht unmöglich bei Gott ist jegliches Wort.

Die Schlußworte enthalten theils ein Zeichen für das Gesagte theils eine Betheurung seiner Möglichkeit. Das erste liegt in der Hinweisung auf Elisabet, das zweite in der auf Gottes Allmacht. Maria war nicht unterrichtet vom Zustande ihrer Base. Indem sie der Engel davon benachrichtigt und selbst über die Zeit dieser späten Mutterhoffnung in Kenntniß setzt, gibt er ihr einen untrüglichen Prüfstein seiner Botschaft an die Hand. Aus der Bestätigung dieser Sache, worüber sich Maria vergewissern konnte, sollte sie zurückschließen auf die Wahrheit jener Verheißung welche an sie selbst ergangen war, aber äußere Merkmale nicht enthalten konnte. Die Betheurung der Möglichkeit beschränkt sich, wie es in der Natur der Sache liegt, auf einen einfachen Glaubenssatz: „bei Gott ist nichts unmöglich.“

Der Engel will wohl keine Parallele zwischen Elisabet und Maria ziehen; also etwa: wie bei jener, so wird geschehen bei dir.*) Denn das bloß wunderbare steht in keinem Verhältnisse zum Wunder im engsten und höchsten Sinne. Das Wunderbare bewegt sich innerhalb der Naturgrenzen welche das Wunder aufhebt. Auch wäre bei Fällen wie der unsrige nur ein Schluß vom größern zum kleinern zulässig. Deßhalb gehört die Partikel „denn (V. 37)“ zur ganzen Rede des Engels nicht zu V. 36 allein; wir haben einen nachdrucksvollen Schluß in einer Sentenz die alle weitern Einreden abschneidet.

Die Art der Verwandtschaft zwischen Maria und Elisabet wird in den hl. Büchern nicht bestimmt. Wenn die ältesten Apokryphen aussprechen daß Jesus königliches und priesterliches Blut in sich vereinigt habe und als Grund dafür angeben, dieß habe seine Doppelwürde vorgebildet**): so bewegen sie sich noch im Kreise

*) Luk. Brug.: Quamvis minoris miraculi sit, sterilem anum concipere, quam virginem concipere: hoc tamen per illud angelus recte confirmat, und überhaupt die ältern Erklärer, aber kaum mit Recht.

**) Testam. XII Patr. Simeon 7. ubi de Juda et Levi ἐξ αὐτῶν inquit ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. ἀναστήσει γὰρ ὁ κύριος ἐκ τοῦ Λευῒ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐξ Ἰούδα ὡς βασιλέα θεὸν καὶ ἄνθρωπον.

apostolischer Vorstellungen und der allgemeinen damaligen Ueberzeugung; was sie aber mehr enthalten, hat die älteste Kirche mit Entschiedenheit zurückgewiesen,*) und es steht uns nicht gut, auf sie als Quellenzeugen nochmal zurückzukehren, oder die ganz späten talmudischen Sagen auszubeuten. Auf die Behauptung des Manichäers Faustus: „Es ist offenkundig daß Maria einen gewissen Priester Joachim zum Vater hatte", erwiderte Augustinus: „Ob der Vater der Maria Joachim vom Stamme Levi war, wie der Häretiker Faustus nach einigen apokryphen Schriften vorgibt, berührt mich nicht, weil ihnen die kirchliche Beglaubigung fehlt." **)

38. Maria aber sprach: Siehe die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte. Und der Engel verließ sie.

Der hl. Ambrosius unterscheidet zweierlei in der Antwort Mariä: ihre Unterwürfigkeit und ihre Beistimmung.***) Die erstere liegt in den Worten: „Siehe die Magd des Herrn," die zweite in: „mir geschehe". Eine Beistimmung ohne Unterwerfung könnte vom Hochmuth kommen, eine Unterwerfung ohne Beistimmung von Verzagtheit und Kleinmuth. Demüthig ist die seligste Jungfrau, aber nicht kleinmüthig; voll Ergebung, aber nicht minder voll freudiger Zuversicht sprach sie:

„Mir geschehe." —
Und mit ihrem
Jawort kam alsbald das ew'ge
Heilsgeheimniß zur Vollbringung,

Vrgl. auch Euthym. *ἵνα καὶ ὁ ἱερεὺς βασιλικὸς εἴη, καὶ ὁ βασιλεὺς ἱερατικός.*

*) Papst Innocenz I (epist. ad Exuper. Tolos. c. 7) sagt: Caetera quae sub nomine Matthaei sive Jacobi minoris — non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda. Hiezu bemerkt Reithmayr (Kirch. Lex. Art. Maria): „Es ist vielleicht darum nöthig, diese Urtheile der Kirche über diese Kategorie von Schriften anzuführen, weil man in neuester Zeit dieselben ausbeutet, um die historischen Quellen des Christenthums durch solche Gesellschaft zu verdächtigen. Die Kirche hat nie etwas darauf gegeben."

**) Contra Faust. lib. XXIII, c. 9.

***) Vide humilitatem, vide devotionem.

Ward in ihrem unbefleckten
Leibe durch dreieiniges Wirken
Nun das Wort mit Fleisch umgeben. *)

---

*) Aus den Romanzen des hl. Joh. v. Kreuz. Vergleiche dazu die herrliche Romanze von Lope de Vega (die Verkündigung):

Und die Jungfrau neigt sich gläubig,
Neigt sich vor ihm demuthsvoll,
Spricht: Ich bin die Magd des Herrn
Mir gescheh' nach deinem Wort.

Und indem das Wort sie redet,
Liegt der Gott in ihrem Schoos,
Denn des heil'gen Geistes Fülle
Drang durch's gläubig-offne Ohr.

Sel'ger war wohl da Maria,
Ruhm- und gnadenvoller noch,
Daß das Wort ihr gläubig Herze,
Als daß es ihr Schoos umschloß.

Ja du bist die Rettungsarche,
Bist der Friedensbogen hoch,
Der sich siebenfarbig strahlend
Ob den Zornesfluthen hob;

Bist der wunderbare Dornbusch,
Der in Flammen lichterloh'
Brannte, und doch seine Grüne
In den Gluthen nicht verlor;

Bist die heil'ge Bundeslade
Bist der Tempel Salomons,
D'rin kein Hammerschlag der Sünde
Je verletzt des Königs Ohr;

Bist die Einz'ge die empfangen
Werden rein und makellos,
Weil die Weisheit dich bereitet
Hat zu ihrem Schrein und Thron.

Zur zweiten Strophe vergleiche auch das Lateinische

Gaude virgo mater Christi
Quae per aurem concepisti,
Gabriele nuntio.

„Wie spricht ihr hohes gottseliges Gefühl so ganz sich aus in dieser Einfalt der Rede! Wie weihet dem Herrn sie sich ganz, dessen Magd! Bei den unerforschlichen Geheimnissen die mit ihr geschehen würden, wie ergibt sie ihren Willen dem Willen Gottes, ihren Geist ihren Verstand den Worten die der Engel gesprochen hatte (Kistemak.)!"

39. Maria aber stand auf in diesen Tagen, ging in das Gebirg mit Eifer, in eine Stadt Juda's,

40. und kam in das Haus des Zacharias und grüßte die Elisabet.

Die Erzählung ergießt sich in malerischer Breite, wie es der Orient liebt. Maria stand auf, ging hin, trat in das Haus, begrüßte Elisabet.

Daß wir nicht an eine plötzliche Abreise zu denken haben, lehrt der Zusatz „in diesen Tagen", der nicht undeutlich eine Frist von der Verkündigung bis zur Abreise läßt. Hernach ging sie mit Eifer d. i. bereitwillig und mit Eile nach dem Antriebe ihres freudig bewegten Gemüthes. Daß Frauen ohne Anstand reisen konnten, sehen wir nicht bloß an älteren Beispielen, Ruth und Judith, sondern auch an den Begleiterinen Jesu.*) Die jüdische Sitte gestattete, hierin abweichend von der des übrigen Morgenlandes, den Frauen große Freiheiten im äußeren Verkehre, was auf ihren Character den wohlthätigsten Einfluß übte. Gefahr war keine vorhanden, und die sentimentale Zaghaftigkeit einer modernen Erziehung kannte man damals noch nicht. Maria hatte ihre Reise aus den höchsten und heiligsten Beweggründen angetreten, die ihr ein so kräftiges Unterpfand des göttlichen Schutzes boten,

---

Der Ausdruck ist selbstverständlich ein Bild: durch das Ohr d. i. durch den Glauben; kraft ihres Glaubens empfing Maria, nach dem Apostel: fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.

*) Sepp bemerkt: „Ein solcher Ausgang streitet auch heutzutage keineswegs gegen die morgenländische Sitte."

daß sie auch kein Bedürfniß nach weiblicher Begleitung hatte. *) Das Zeichen welches der Engel gegeben, war vor ihren Augen zugleich Befehl, sich dessen zu vergewissern. „Siehe Elisabet!“ lautete für sie: Geh' hin und sieh! **)

Die Oertlichkeit wird genau nach ihrer Lage bezeichnet, aber nicht benannt: „im Gebirge eine Stadt Juda's“. Juda (ein Mannsname, gewöhnlich mit der griechischen Endung: Judas) ist der Stamm Juda, das Stammgebiet von Juda. Der Evangelist hat die alte Benennung beibehalten, entweder weil sie immer noch die volksthümlich übliche, oder hier die deutlichere war, da der alte Stamm Juda drei Bezirke zählte: Südland, Niederland und Oberland (oder Gebirge), wozu nach Jos. X, 40 ein vierter: die Abhänge, kam, dessen aber später keine Erwähnung mehr geschieht. Vom Oberlande zählt Josue fünfundvierzig Städte (Jerusalem miteinbegriffen) auf, darunter sechs Priesterstädte Jathir, Debir, Chebron, Juta, Estamo, Holon. Diese Städte bewohnten auch nach dem Exile die Priester, obgleich nicht mehr ausnahmslose wie in der ältesten Zeit, da z. B. gleich die Heimath der edlen Makkabäer Modin war. Nähere Angaben fehlen; wir müßen uns mit dem begnügen was Lukas mitgetheilt hat: „eine Stadt des Oberlandes von Juda“. Die Legende benennt Emmaus, ***) die jüngern Erklärer ziehen Hebron vor. Was etwa für Hebron zeugen könnte, ist die Nähe der Wüste in welche Johannes frühe gegangen war; aber das Alterthum wie gesagt weiß davon nichts. †)

---

*) Womit ich natürlich die Begleitschaft einer Magd nicht leugne noch beanstande. Vielleicht ritt Maria wie es allgemein üblich war.

**) Vergleiche hiezu unten V. 56.

***) Adrichom. (descript. terrae s. p. 55): Domus Zachariae sacerdotis uno milliario distabat ab Emmaus, juxta montana — nach Brocard (13 Jahrh.) und Breydenbach (15 Jahrh.).

†) Mald. sagt: Non nominat Evangelista civitatem, nec memini bonum auctorem nominare. Der erste Gelehrte der an Hebron dachte, scheint Baronius gewesen zu sein. Mey. beruft sich auf Otho lex. rabb. bei der Behauptung daß Hebron auch von den Rabbinen als Geburtsort des Johannes angegeben werde; aber Otho l. c. p. 324 sagt darüber nichts.

Maria reiste durch Samaria; die gereizte Stimmung der Juden gegen die Samariter hinderte den gegenseitigen Verkehr nicht; selbst zur Osterzeit ging man durch ihr Land. Obwohl die großen Karawanen den nicht bedeutenden Umweg durch Peräa vorzogen, dachten doch die einzelnen Reisenden, Rabbinen und strenge Pharisäer etwa ausgenommen, nicht daran, das kleine samaritanische Gebiet zu umgehen.*)

41. Und es geschah, sowie Elisabet den Gruß der Maria hörte, hüpfte auf das Kind in ihrem Leibe, und Elisabet wurde voll des heiligen Geistes

42. und rief mit lauter Stimme und sprach: Gebenedeit bist du unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes!

43. Und woher ward mir dieses daß die Mutter meines Herrn zu mir gekommen ist?

Der Gruß der Eintretenden hatte gelautet: der Herr sei mit dir! statt aber wie gewöhnlich war, zu erwidern: der Herr benedeie dich!**) rief Elisabet im hl. Geiste: „Gebenedeite du unter den Weibern!"***) Denn bei den Grußesworten Mariä hüpfte Johannes auf vor Freude, und Elisabet wurde voll des

---

*) In der Klage gegen Archelaus vereinigten sich Juden und Samariter. — Josephus (Antiq. XX, 5) erzählt von einem großen Blutbade das die erbitterten Juden unter den Samaritern anrichteten, als ein Galiläer auf seinem Pilgergange nach Jerusalem in einem samaritanischen Flecken erschlagen wurde.

**) Vrgl. Ruth II, 4.

***) Die alten Sprachen (des Hebr. Griech. Lat. u. s. w.) haben nur ein Wort zur Bezeichnung einer Sache welche man im Deutschen bald mit segnen bald mit lobpreisen ausdrückt; für beides steht ברך, εὐλογεῖν, benedicere. Während wir z. B. sagen: „dich segne der Herr," dagegen: „gelobt sei der Herr," gebrauchen die alten Sprachen dasselbe Wort: benedicat tibi dominus und benedictus dominus. Wegen dieses Gleichlautes der V. 45 noch besonders zur Sprache kommen wird, habe ich auch „benedeien" beibehalten. Man könnte indeß ברך (benedicere) auch übersetzen: beglückwünschen (bene-dicere, εὐ-λογεῖν); also der Herr beglückwünsche dich; o du beglückwünschte! Vrgl. noch die Anmerk.

heiligen Geistes in dem sie weißagte und sprach: „Hochgelobte du unter den Weibern!" Das war nicht Folge gegenseitiger Besprechung, sondern Werk eines Augenblicks kraft göttlicher Erleuchtung. Die Wirkung des hl. Geistes ging aus von Jesus im Schoose seiner Mutter, erfüllte den Johannes und strömte über in Elisabet ihr den Geist der Weißagung mittheilend.

Da Elisabet im heiligen Geiste redet, muß auch das noch folgende: „das Kind in meinem Schoose hüpfte auf vor Freude," als im heiligen Geiste gesprochen d. i. von göttlicher Eingebung kommend zuerkannt werden. Daraus folgt daß Johannes Bewußtsein hatte, wenn auch augenblickliches, vorübergehend wie ein leuchtender Blitz in dunkler Nacht.*) Der ganze Vorgang ist außerordentlich und wunderbar, darum soll nicht der Maßstab natürlicher Zustände und Erscheinungen bei mit Leibesfrucht gesegneten Frauen angewendet werden, noch bedarf man einer Zuflucht zu den damaligen rabbinisch-jüdischen Anschauungen welche auch den ungebornen Kindern selbsteigenes Gefühl und Wollen beilegen. Die Bewegung des Kindes war nicht unwillkührlich natürlich, noch willkührlich im Sinne eines Rabbi der zum Bösen und Guten das Ungeborne schon fähig hält, sondern sie kam vom hl. Geiste mit einer Einwirkung auf das Bewußtsein welche nur nach ihrer Folge („vor Freude") geoffenbart wurde, während das Uebrige ein Geheimniß blieb.

Ich habe absichtlich das etwas veraltete uns aber aus dem Ave Maria üblich gewordene „benedeien" beibehalten, weil es auch nach unserm Sprachgebrauche die Doppelbedeutung des „segnen" und „lobpreisen" enthält, obgleich hier zunächst unzweifelhaft die

*) August. (Epist. 57 ad Dardan.) meint daß bei Joh. kein Bewußtsein dessen was mit ihm vorging, eingetreten sei: hanc exultationem factam sine rationali cognitione. Dagegen sind aber ältere wie jüngere, deren z. B. Jansen einige aufführt: Nam Iren. lib. IV c. 18 dicit, quod Dominum cognoscens exultando salutaverit. Tertull. lib. de carne Chr. c. 21 Domini sui conscium infantem vocat, et Orig. hom. VII docet idem latius, Ambros., habebat intelligendi sensum, qui exultandi habebat effectum. Ebenso Maldonat u. s. w.

zweite gemeint ist, und also, wenn wir zwischen einer von beiden wählen müßten, zu übersetzen wäre: „Gepriesen (hochgelobt) bist du.“ Denn Elisabet bezeichnet prophetisch eine Benedeiung welche von Menschen über Maria ausgesprochen wird. Hochgelobt und selig gepriesen ist Maria, ein Gegenstand des Frohlockens, der Danksagung gegen Gott und der Freude über die Heimsuchung seines Volkes in ihrem Kinde das da hochgelobt ist in Ewigkeit. *)

Eine „benedeite“ im Sinne: „eine (von Gott) gesegnete unter Weibern“ wäre nach hebräischer Vorstellung zunächst jene welche viele Kinder hat oder bekommen wird, sowie eine „gesegnete Frucht“ die ist, welche wider zeugt und Frucht ansetzt, nach dem ersten Segenspruche Gottes über die lebenden Wesen: „Seid fruchtbar und mehret euch.“ In diesem Sinne z. B. steht „gesegnet (gebenedeit)“ bei 5 Mos. XXVIII, 5: „Gesegnet bist du auf dem Felde und gesegnet ist deine Leibesfrucht und die Frucht deines Erdbodens und die Frucht deines Viehes,“ d. h. viel wird ihrer sein.

Es bedarf kaum noch der Erwähnung daß die zweite Seligpreisung den Grund und die Ursache der ersten enthält: Maria wird selig gepriesen wegen der gebenedeiten Frucht ihres Leibes. **)

Woher mir? ist der einfache Ausdruck der tiefsten Verdemüthigung vor dem Herrn und seiner Mutter. Woher mir — mit Nachdruck — die Gnade dieses Besuches? Zugleich liegt selbstverständlich darin auch der Ausdruck dankbarster Freude. Ich weiß nicht was man anderes noch suchen sollte? Wenn moderne Erklärer darin eine Reflexion über die Ursache sehen um derentwillen Maria

*) Die Stelle Matth. XXI, 9: „Gesegnet der kommt im Namen des Herrn“ — ist keine Parallele zur unsrigen. Denn da haben wir Wünsche in Form von Bitten zu Gott: „Herr hilf! Gesegnet sei! deine Segnung o Herr komme herab u. s. w.“, was unser Vers nicht enthält.

**) Benedictus zunächst nicht in dem Sinne welchen gewöhnlich die ältern Erklärer angeben, als Bezeichnung einer affluentia divinorum beneficiorum verorumque bonorum a Deo obtenta — Luk. Brug., ebenso Jans. Mald. u. s. w.; die neueren haben darüber nichts. Entschieden falsch, weil sprachwidrig, ist was Olshaus. vorbringt: „Elisabet als die ältere segnet Maria und ihr Kind.“

zu ihr gekommen, d. h. welches die Absicht ihres Besuches sei,*) so ist einfach zu erwidern, daß Elisabet: wozu gefragt hätte, nicht woher? Wozu und woher sind aber keine synonyme Partikeln. Woher d. h. aus welchem Uebermaße der Erbarmung kam es daß mich die Mutter meines Herrn besuchte?

44. Denn siehe, sowie die Stimme deines Grußes in meine Ohren kam, hüpfte in Freude auf das Kind in meinem Leibe.

45. Und selig die geglaubt hat daß Erfüllung sein wird dem was ihr gesagt worden ist vom Herrn.

Elisabet theilt in kurzen Worten aber verständlich genug den Grund ihrer freudigen Erregung und ihrer prophetischen Erkenntniß mit, dann schließt sie ihre Begrüßung mit einer sentenzartigen Seligpreisung: „Selig alle die glauben daß Gottes Verheißung nie vereitelt wird.“ Die Geschichte des ganzen A. T. bot Gelegenheit in Fülle zu solchen und ähnlichen Seligpreisungen und Sprüchen. Vrgl. Ps. II, 12. LXXXIV, 13. CXLVI, 5. Spr. XVI, 20.

Elisabet zeigt daß ihr prophetischer Blick weiter zurück reiche, als die bisherigen Worte vermuthen ließen: sie weiß um die Botschaft und ihren Verlauf. Im ruhigen Flusse der Rede würde sie die Reihenfolge der Sätze gerade umgestellt haben: „Glückselig die du geglaubt hast; gepriesen bist du und hochgelobt die Frucht deines Leibes.“ Aber die prophetische Begeisterung entzündete sich gleichsam an den Begrüßungsworten der seligsten Jungfrau so daß die Grußerwiderung statt eines Segenswunsches eine freudige Lobpreisung wurde: „Gebenedeit bist du.“

Neben der oben gewählten Partikel daß, „selig die geglaubt hat daß“ — ist noch eine zweite Verbindung mit weil oder denn sprachlich zuläßig: „selig die geglaubt hat, denn Erfüllung wird sein u. s. w.“ Diese Art der logischen Verbindung findet sich in der alten lateinischen Uebersetzung und dabei blieben alle welche sich an ihren Text hielten, z. B. die lateinischen Väter und die

---

*) Meyer: „Nach dem ersten Ausbruche eine gewisse Reflexion, darüber nämlich, aus welcher Ursach sie eines solchen Glücks gewürdigt sei.“

Mehrzahl der spätern Erklärer. Die Verbindung mit daß dagegen ziehen die griechischen Commentatoren vor und unter den Uebersetzungen haben sie die syrische und arabische. Ich bin, da wir im Deutschen keine Partikel besitzen welche beide Bedeutungen in sich vereinigte, den letzteren gefolgt, weil die Erfüllung dessen was der Engel angekündigt hatte, schon eingetroffen ist; Maria ist schon die Mutter des Herrn. Was noch außerdem vorhergesagt wurde: „Der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben und herrschen wird er in Ewigkeit" — das alles enthielt kein neues Moment sondern einfache Folgerungen die nicht fehlen konnten, und die sich Maria ebenso glänzend ausmalte als jeder fromme Israelit, so oft er die großartigen messianischen Schilderungen der Propheten seinem Geiste vorführte. Doch wollen wir hiemit die andere logische Verbindung nicht als unrichtig zurückweisen, nur näher liegend und begründeter scheint die von uns beibehaltene. Der Grundtext hat hier einen Doppelsinn den die Uebersetzung nicht auszudrücken vermag.

46. Und Maria sprach:

Der folgende einfache aber tief poetische Lobgesang enthält Thema Exposition und Schluß. Das Thema liegt im ersten Versgliede: Magnificat — meine Seele macht groß den Herrn; daran reiht sich die Exposition in zwei Sätzen: 1 weil er großes gethan an mir der niedrigen, 2 weil er großes thut immerfort an den niedrigen; mit dem Schlusse: er hat sich angenommen Israel seines Knechtes nach seiner ewigen Verheißung. Der Schluß kehrt wider auf den Anfang zurück, weil alles was an Maria gewirkt wurde, für das Volk geschah, nicht um einer einzelnen Person willen. Das Lied zerfällt in zwei Strophen von drei und vier Versen; die erste Strophe enthält das Thema mit dem ersten Satze der Exposition, die zweite den zweiten Satz mit dem Schlusse. Die erste Strophe hat einen zwei-, und zwei dreigliedrige Verse (1: a b c; 2: a b; 3: a b c), die zweite hat drei zwei-, und einen viergliedrigen Vers (1: a b; 2: a b; 3: a b; 4: a b c d). Wir bekommen somit die Zahlen 3 und 4 für die Strophen, 8 und 10 für die Versglieder, die sich in folgender Weise gruppiren lassen

3 + 2 + 3, und 4 + 2 + 4. Da der Morgenländer viel auf Zahlen hält, war ihm dieſes nicht bedeutungslos oder bloß zufällig. Es lag für ihn eine *ſymboliſche Poeſie* in Zahl und äußerm Baue der Verſe.

Groß machet meine Seele den Herrn,

47. und frohlockt hat mein Geiſt in Gott meinem Heilande,

48. weil er hergeſchaut hat auf die Niedrigkeit ſeiner Magd.

Der Ausdruck „groß machen den Herrn" kommt im A. T. nur zweimal vor, Pſ. XXXIII, 4: „machet groß mit mir den Herrn", und Pſ. LXVIII, 31: „groß will ich ihn machen mit Lobpreiſung." Der nächſte und unmittelbare Sinn iſt: *Gott als den Großen* (Pſ. CIII, 1) *bekennen*, ſowie „heilig machen (heiligen)" Gott als den heiligen *bekennen*, und „entheiligen" ihn als den heiligen *verleugnen* heißt, geſchehe es durch Wort oder That, vrgl. Iſ. VIII, 13. 4 Moſ. XX, 12. u. ſ. w. Die *Lobpreiſung**) iſt alſo miteinbegriffen, doch enthält unſere Redensart in ſo ferne mehr, als ſie zugleich den Gegenſtand des anbetenden Lobes bezeichnet: die Größe Macht und unvergleichliche Herrlichkeit Gottes. Maria aber meint nicht ein Bekenntniß der göttlichen Macht im allgemeinen und unbeſtimmt, ſondern jener Macht und Größe welche ſich an ſeinem Volke zu ſeiner Erlöſung geoffenbart hat, wie das *zweite* Versglied dieſe Größe bezeichnet durch „in Gott meinem *Heilande*".

Man kann die Größe der göttlichen Werke mit *Zittern* bekennen oder mit *Freude*; eines muß gerade das andere nicht ausſchließen, „frohlocket mit Zittern!" ruft der Pſalmiſt (II, 11); aber im Gläubigen herrſcht beim Anblicke der göttlichen Größe und Macht immer die Freude vor; er ſpricht: „Du erfreueſt mich Herr durch dein Wirken, über die Werke deiner Hände frohlocke ich (Pſ. XCI, 5)", oder mit den Worten unſers Liedes: „mein Geiſt *frohlockt* in Gott."

---

*) *Thomas* (zu Pſ. XXXIII, 4): Idem est magnificare et laudare Dominum: quia in his quae non modo magna sunt, idem est majus esse, quod melius.

Der Ausdruck „in Gott sich freuen“ mit oder ohne Beisatz kommt sehr oft vor, 1 Sam. II, 1. Ps. V, 12. XXXI, 11. XXXII, 1. Is. LXI, 10. Zach. X, 7 u. s. w. Am nächsten steht Hab. III, 18: „ich will frohlocken im Herrn, jubeln in dem Gotte meines Heiles.“ Die griechische Uebersetzung hat hier: „in Gott meinem Heilande,“ und der heilige Hieronymus der das hebr. Wort wie einen Eigennamen behandelte, geradezu „in Gott meinem Jesus (in Deo Jesu meo).“ Gott ist dem Volke Israel von Beginn an eine unversiegbare Quelle und ein unerschöpflicher Gegenstand der Freude geworden; immer konnte und sollte es sich freuen in Gott, in dem es athmete und lebte wie in einem unendlichen Heilsmeere, dessen Tiefe noch kein Mensch ergründet und erschöpft hat. Nie gab es Jemanden der auf Gott vertraut hätte und zu Schanden geworden wäre; allezeit bewährte sich der alte Spruch: „nur gut gegen Israel ist Gott, gegen die so geraden Herzens sind (Ps. LXXII, 1).“ Die Fülle aber der Freuden in Gott welche aus solchen Erinnerungen in jedem Gläubigen aufsproßten, empfand Maria als sie ihr Magnificat anstimmte, denn der Tag des Heiles nach dem alle Propheten und Gerechte sich gesehnt hatten, war angebrochen. Jetzt galt der Ruf: „Auf, werde Licht Jerusalem, denn dein Licht kommt, denn die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir (Is. LX, 1)!“

Diesen Grund der Freude in Gott gibt das dritte Versglied nun selbst an in einem Satze, den das folgende dann noch näher bestimmt, wie schon die lebhafte Uebergangspartikel zeigt: „denn siehe!“ Der Satz: „er hat hergeschaut auf die Niedrigkeit seiner Magd“ ist nicht minder hochpoetisch als einfach. „Magd des Herrn“ ist wie „Knecht des Herrn“ ein israelitisches Ehrenprädicat. Moses, Josue, David, ja selbst der Messias heißen mit Auszeichnung „Knechte Gottes.“ „Siehe mein Knecht“ benennt der Herr den Messias durch den Mund des Propheten. Von Maria ausgesprochen hatte allerdings dieses Wort noch die Bedeutung ihrer unbedingten und demuthsvollen Unterwürfigkeit; aber doch liegt an unserer Stelle nicht darauf der Nachdruck, sondern auf: „Niedrigkeit.“ Gott schaute her zu dieser seiner Magd, weil sie die niedrige ist; ihre Niedrigkeit hat ihn bewogen,

sie in Gnade heimzusuchen. Darin eben zeigt sich die Macht Gottes, daß er das niedrige ansieht und erhöht, und das hohe nicht ansieht und erniedrigt. Maria sah kraft der Demuth ihres Herzens als einzig denkbaren Grund ihrer gnadenreichen Erwählung ihre Niedrigkeit. Am hohen geht er vorüber, das niedrige erwählt er; alle Ehre gebührt also allein ihm, nicht dem Erwählten. Es bedarf hier keiner historischen Nachweisung der wirklichen Niedrigkeit Mariä, daß also etwa andere aus dem davidischen Geschlechte ihr vorgingen, worüber uns auch alle Nachrichten fehlen; es genügt daß sie in ihren Augen die niedrigste war, und darin allein den Beweggrund ihrer Erwählung fand. Das ist die Sprache der wahren und vollkommenen Demuth.

Das erste Versglied bildet wie gesagt das Thema, steht also im gewissen Sinne gleichsam wie eine inhaltangebende Ueberschrift für sich allein; das zweite und dritte Versglied gehören enge zusammen und enthalten die Auseinandersetzung und Begründung des Themas. „Meine Seele macht groß den Herrn" tönt durch den ganzen Psalm und könnte wie das Responsorium eines Chores bei jedem Verse wiederholt werden.

Denn sieh' von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter,
49. weil großes mir gethan der Mächtige.

An den Obersatz: „er hat hergeschaut" schließt sich: „denn siehe" als Sacherklärung des Herschauens an, und diesem hinwiderum folgt als zweite Sacherklärung: Großes hat er mir gethan. Wir könnten die Ordnung der einzelnen Sätze geradehin umstellen: Großes hat er mir gethan, so daß mich selig preisen alle Geschlechter, darum frohlockt mein Geist in Gott.

Die Sacherklärung bewegt sich in indirecten und umschreibenden Worten, wie es schon die dichterische Form mit sich brachte, zumal Maria ihren Lobgesang vor Gott sprach, dem ja alles offen und klar ist. Denn mit „siehe!" redete Maria nicht die Elisabet an, sondern Gott. Wir haben ein Gebet keine Unterredung mit Menschen. Als die Mutter Jesu Christi ist sie ein Gegenstand der Seligpreisung für alle Geschlechter; Mutter aber

ward sie durch großes (großartiges), d. i. durch große (großartige) Werke die Gott ihr und in ihr dem Volke gethan hat. Diese großen Werke sind die unserer Erlösung durch Jesus Christus. Maria meint nicht was an ihr gewirkt wurde zunächst, also z. B. die wunderbare Empfängniß des Sohnes Gottes, sondern was Gott für sie und das Volk vom Augenblicke der englischen Verkündung an gethan hat und fortthut.

Und Heiliger ist sein Name,
50. und sein Erbarmen von Geschlecht zu Geschlecht
denen die ihn fürchten.

Es ist Sitte des Orientes, mit der Benennung Gottes eine Lobpreisung zu verbinden. Dieß kommt nicht bloß in der feierlich gehobenen Sprache der heiligen Dichtung vor sondern auch in der einfachen täglichen. Der Araber setzt zu: „Gott" gerne ein Prädicat: „der barmherzige", oder „der erhöht werde u. s. w." Einen solchen lobpreisenden Zusatz haben wir im obigen Verse: „er der Mächtige; und Heiliger ist sein Name", aber nicht mit einer wie man gewöhnlich sagt, oft vorkommenden Unterbrechung der Construction, so daß es gleichbedeutend wäre mit: „und dessen Name heilig ist." Nein, wir haben eine Pause zu setzen; ein wirklicher neuer Vers beginnt, das Lied gewinnt dadurch an Kraft und Feierlichkeit.

Als Gottesname kommt Heiliger im A. T. so oft vor daß es selbst die Eigenschaft eines Nomen-propriums angenommen hat wie im N. T. „heiliger Geist" oder „der Gesalbte (Christus)", d. h. daß es ohne Determination (ohne Artikel) steht; vergl. Hab. III, 3: „Gott kommt von Theman und (der) Heilige vom Berge Pharan", Ezech. XXXIX. 7: „ich Jahve (der) Heilige", Js. LVII, 15: „Heiliger ist sein Name." Js. VI, 3 u. s. w. Dieser Prophet vor allen liebt dieses Wort und hat nicht weniger als zweiundzwanzigmal „der Heilige Israels" oder „der Heilige Jakobs" für „der Gott Israels" im Gegensatze zu den heidnischen Göttern welche „Greuel" und „Scheusale" (Unheilige) genannt werden. Werfen wir nun einen Blick auf den Zusammenhang, wo er geeignet scheint die Bedeutung des Wortes „heilig"

zu bestimmen, so kann uns nicht entgehen daß es in erster Reihe bei solchen Prädicaten steht, welche die Macht und Herrlichkeit Gottes zu ihrem Gegenstande haben, und erst in zweiter Reihe bei jenen welche unserm gewöhnlichen Begriffe von „heilig" entsprechen; vergl. Jſ. VI, 3; LVII, 15: „also spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende, dessen Name der Heilige." Pſ. XCVIII, 3: „preisen will ich deinen Namen den großen und furchtbaren, heilig ist er. CX, 9: Erlösung sandte er seinem Volke, heilig und furchtbar ist sein Name." Damit steht in engster logischer Verbindung, wenn dieser Name als Gegenstand des Lobes und des Vertrauens für Israel erscheint. „Du bist heilig, sagt der Psalmist, thronend unter den Lobliedern Israels (XXI, 4)", und widerum: „es freut sich unser Herz, weil wir auf seinen heiligen Namen vertrauen (XXXII, 21)." Dieser Gebrauch kommt von der Wurzelbedeutung welche das Wort „heilig" im Hebräischen hat, indem es daselbst zunächst glänzend heißt, also rein, aber wie die Sonne, in der Reinheit und Herrlichkeit vereinigt sind; es ist jene Reinheit, die von keiner Unvollkommenheit berührt wird, die über allen irdischen Wechseln erhaben ist, die nichts von Vorliebe nichts von Abneigung weiß, der sich nichts was ihren Glanz trübte, nähern kann; hoch und heilig wohnet er. Das trifft allein bei Gott zu, die Götzen sind unrein, ein Greuel, voller Flecken und Mängel, in ihrem Können wie in ihrem Wollen ist nichts heiliges d. i. reines unberührbares von irdischen Einflüssen freies. Der eine also heilige ist darum mit Recht ein Gegenstand des Lobes, des Vertrauens, endlich der Furcht. Die „Heiligkeit" im engern Sinne des Wortes nach unserm katechetischen Begriffe als Abscheu vor dem Bösen und Liebe zum Guten ist ein Theil des biblischen Begriffes, erschöpft ihn aber nicht.

Halten wir am biblischen Sinne von „heilig" fest, dann erkennen wir leicht den Grund und innigen Zusammenhang der hier gewählten drei Prädicate Gottes: „mächtig heilig barmherzig." Sie haben sich in dem bewährt, was an Maria geschah, schon nach den Worten des Engels. Gottes Macht; „bei ihm ist kein Ding unmöglich;" seine Heiligkeit: „er wird ihm (dem ver-

heißenen Sohne der Jungfrau) den Thron seines Vaters David geben!" seine Barmherzigkeit: „du wirst seinen Namen Jesus nennen." Unsere Erlösung ist ein Werk der Barmherzigkeit, die Erfüllung der göttlichen Verheißungen ein Werk der Heiligkeit, d. i. seines reinen, unantastbaren Wesens in treuer Güte und Wahrhaftigkeit.

Zum zweiten Versgliede das keiner Erklärung bedarf, vergl. Ps. CII, 17: „des Herrn Erbarmen währet von ewig und immer über die so ihn fürchten. LXXVII, 38: er ist barmherzig und vergibt Sünde." Unser Vers enthält das danksagende Bekenntniß der Erfüllung dessen wornach Ethan der Sänger seufzte, als er ausrief: „Wo sind deine früheren Erbarmungen o Herr, wie du David geschworen in deiner Wahrheit (Ps. LXXXVIII, 50)?"

51. Kraft hat er geübt mit seinem Arme,
zerstreut Uebermüthige im Sinne ihres Herzens.

Haben wir geschichtliche Erinnerung an eine oder mehrere Großthaten Gottes in der Vergangenheit, oder im prophetischen Tone gehaltene Beschreibung der messianischen Zukunft, oder eine poetische Schilderung dessen was Gott allzeit und immer thut? Alle drei Ansichten fanden Vertheidiger. Doch gegen die erste*) spricht die zu allgemeine Haltung. Man erwartete eine Hindeutung auf das hier gemeinte Ereigniß in der israelitischen Geschichte, auf Joseph, oder David, oder Gedeon, oder Ezechias in seinem Kampfe mit der Weltmacht Assyrien, anderer Beispiele, der Esther, Judith u. s. w. nicht zu gedenken. Das hätte mit einem Worte geschehen können und würde den poetischen

*) Luc. Brug. Natal. Alex. und die bei Sylveira citirten; von spätern Maßl. — Unsere Entgegnung trifft aber nur das exklusive Festhalten an bestimmten Erinnerungen, so daß Maria die eine oder andere Scene aus der Geschichte vor Augen gehabt hätte; wie z. B. Maßl erklärt: „Er hat Macht geübt. — Maria deutet dadurch auf die wunderbare Befreiung der Israeliten aus Aegypten. — Er hat die Mächtigen vom Throne herabgesetzt, die ehemaligen Fürsten und Könige von Kanaan. Die Hungrigen hat er mit Gütern erfüllt, die Israeliten erhielt er durch 40 Jahre u. s. w.

Eindruck nur erhöht nicht vermindert haben. Gegen das Zweite*) ist wie ich glaube die Stimmung der Betenden und selbst der Inhalt. Maria nährte in sich keine solche, man möchte sagen, weltstürmenden Erwartungen vom Messias; sie kannte höheres und was mehr Noth that, als Throne stürzen und reiche leer ausgehen machen d. h. plündern. Der Lobgesang des Symeon gibt uns einen Einblick in die messianischen Hoffnungen derer die vom heiligen Geiste erfüllt waren, und auch Zacharias stellt die Erlösung und Heiligung des Volkes an die Spitze seiner Lobpreisung. Dieser kräftige Gesang wäre aber nur das Girren der Taube entgegen dem Brüllen des Löwen in unserm blutigen Deboraliede, wenn es die messianische Zukunft schilderte. Aber zugegeben, die Schilderung sei messianisch, was wäre damit gesagt? nicht lauter Dinge die Gott schon hundertmal gethan hatte und immerfort thut, wozu er eines Messias nicht bedurfte noch bedarf? Man übersehe nicht daß die Verse dieser zweiten Strophe des Magnificat lauter Reminiscenzen aus nicht messianischen Psalmen enthalten. Auch stehet der Annahme einer prophetischen Schilderung kommender Zustände der Gebrauch des Perfekts („er hat geübt — zerstreut u. s. w.") im Wege, denn auf das Futurum („selig werden preisen") und das Präsens („der mächtig ist") würde Präsens oder Futurum folgen. Die allerdings richtige Bemerkung „der Prophet schildere zukünftiges wie bereits geschehen" findet doch nicht überall Anwendung.

Ohne Zwang bleibt also nur das Dritte**); es empfiehlt sich durch Einfachheit Wahrheit und den Zusammenhang des ganzen Liedes, worin sich die Demuth der Betenden in ihrer reinsten Glorie offenbart: wie mir so hat Gott von jeher gethan; er hat an den Niedrigen seine Kraft gezeigt. In dieser

---

*) Vergl. Jansen: Verisimilius credo, juxta Irenaeum lib. 3. c. 11. hinc usque ad v. 54. esse prophetiam de futuris. Von den Spätern Kistemacker Meyer Olshausen de Wette.

**) Mald. Non existimo de uno aliquo facto loqui, sed universe de omnibus, quae Deus solitus esset facere. Corn. a. L. Deus potenti sua fortitudine multa potenter operatus est ab omni aevo.

allgemeinen Fassung können wir buchstäblichen und geistigen (bildlichen) Sinn leicht mit einander ausgleichen; sie gehen wie Geschwisterte Hand in Hand.

Wir haben dieselbe Eintheilung wie in der ersten Strophe: Obersatz mit der Sacherklärung die dann in zwei Beispielen veranschaulicht wird. Eines weitern bedurfte es nicht, als die Sache in Beispielen concret vor Augen zu stellen. Letztere sind der Art daß sie einen sprichwörtlichen Charakter haben, also für alle andern ähnlichen Fälle stehen. Der Obersatz heißt: „Kraft hat er geübt;“ die Sacherklärung: „zerstreut hat er Uebermüthige.“

Das erste Versglied lautet in wortgetreuer Uebersetzung: „eine Kraft hat er gemacht;“ es ist ähnlich aber doch nicht ganz gleichbedeutend mit dem acht- bis zehnmal im A. T. vorkommenden „eine Macht schaffen (Vermögen machen).“ Beide Redensarten verhalten sich zu einander wie die beiden Wörter Kraft und Macht selbst, von denen das erste eine allgemeinere und darum unbestimmtere, das zweite eine bestimmtere reale Bedeutung hat. Wir müssen aber beim allgemeinern bleiben. Kraft hat Gott gemacht d. h. kräftiges hat er gewirkt; daran schließt sich enge: „mit seinem Arm,“ denn im Arme liegt die Kraft. Was nun sein Arm gemacht hat, folgt: „er hat zerstreut.“ Man citirt gerne Ps. CXVIII, 15 (nach dem Hebr.): „die Rechte des Herrn schaffet eine Macht“ als gleichbedeutend mit: die Rechte des Herrn wirket mächtig (mit Kraft); aber dieß ist nicht der nächste Sinn, sondern es ist wie gleich V. 16 lehrt („die Rechte des Herrn erhöht, die Rechte des Herrn schaffet eine Macht“), eine Macht und ein Vermögen genannt, das Gott andern schafft und verschafft, woran sich enge schließt: „ich werde nicht sterben, sondern leben.“ Diese Stelle ist daher nicht ganz der unsrigen gleich, wohl aber jene in Ps. LXXXIX, 9—14: „Herr Gott der Heerschaaren, wer ist wie du mächtig? Du herrschest über den Stolz (LXX *κράτος*) des Meeres .... du hast zermalmt den Stolzen (LXX *ὑπερήφανον*), mit dem Arme deiner Kraft hast du zerstreut deine Feinde .... Dir ist ein Arm mit Kraft, stark ist deine Hand (LXX *κραταιωθήτω ἡ χείρ σου*), erhaben deine Rechte.“ Diese herrliche Psalmstelle

erklärt vollständig das zweite Glied unsers Verses. Dem „zerstreuen" geht das „zermalmen" vorher, das Bild von der Spreu genommen die in alle Winde zerstreut wird. Die Hochmüthigen im Sinne ihres Herzens sind die Feinde Gottes, also zunächst die Ungläubigen, die Freidenker, wofür der Hebräer eine Bezeichnung hat die ganz unserm „starke Geister" entspricht. *) Daß der geistige Hochmuth des Unglaubens und der Ueberhebung vor und gegen Gott gemeint ist, lehrt schon der Ausdruck „Herz" als der Sitz des Denkens, daher die Redensart: ein weises Herz, ein thörichtes Herz u. s. w. Der weitere Sinn des Wortes hoffährtig, wie er auch im N. T. vorkommt (Röm. I, 30), von jeder Art Ueberhebung ist in dem der Ueberhebung gegen Gott miteinbegriffen. Unser Vers erinnert an Ps. I, 4: „Nicht so die Gottlosen, sondern wie Spreu die der Wind verweht." Zur Sacherklärung vergleiche noch Ps. XCIV, 2—8: „du Richter der Erde, vergilt den Stolzen, — sie reden Freches, es prahlen alle Uebelthäter, — dein Volk, Herr, zermalmen sie — und sagen: der Herr siehet nicht u. s. w." Sprüche III, 5 gibt der griechische Text den Satz: „der Spötter spottet Gott" erklärend durch: „den Hochmüthigen widerstehet Gott." Vergleiche dazu noch XV, 25: „das Haus des Hoffährtigen wird niederreißen der Herr."

52. Machthaber hat er gestürzt vom Throne
und erhoben niedrige.

53. Hungrige hat er erfüllt mit gutem
und reiche leer fortgeschickt.

Zwei oft vorkommende Beispiele der Demüthigung des Stolzes: in den Gewalthabern und Reichen, also in denen welche sagen: die Welt gehört uns. Denn immer bleibt das Wort: „mein ist die Erde und ihre Fülle (Ps. XLX, 12);" und: „er hilft dem Armen, des Stolzen Blick demüthigt er (Ps. XVII, 28);" denn „erhaben ist der Herr und siehet auf das niedere und kennt

---

*) אבירי לב Ps. LXXVI, 6. Js. XLVI, 12.

das hohe von ferne (Ps. CXXXVII, 6)." Dem Stolzen bleibt Gott ferne, im Himmel, aber er kennt ihn; dem niedrigen kommt er nahe, zu ihm steigt er herab auf Erde nach ihm umzusehen d. i. ihm zu helfen. Hoch ist Gott, sind die Worte des heiligen Augustinus, demüthigest du dich, so läßt er sich zu dir herab, richtest du dich auf, so flieht er vor dir.

Es würde kein Ende nehmen, wenn wir die hieher gehörigen Stellen sammeln wollten; denn das ist gerade der Grundton der heiligen Schriften und der Grundzug der göttlichen Geschichte, den Stolzen niederzuwerfen und den Niedrigen aufzurichten.*)

Unserm ersten Verse stehet am nächsten Sir. X, 14: „Throne von Herrschern hat gestürzt der Herr und demüthige eingesetzt statt ihrer," mit einer weitern Ausführung welcher gleichsam als Thema vorausgeht (V. 5): „verhaßt vor Gott und Menschen ist der Hochmuth." Zum zweiten Verse vergleiche Ps. XXXIV, 11: „Reiche (nach dem Hebr. Löwen) verarmen und hungern, die aber den Herrn suchen, leiden nicht Mangel an allem Guten;" und zum ersten Versgliede siehe Ps. CIII, 5: „er sättigt deine Seele (wörtlich: deine Zier) mit gutem;" d. h. mit dem was gut und eben nur gut ist. Die Uebersetzung: „mit Gütern" entspricht nicht ganz, weil „Güter" ein Nomen ist, wir aber das Adjectiv beibehalten müssen. Mit „gutem" erfüllen, sagt mehr aus als mit „einem Gute," oder mit „Gütern" erfüllen. Güter können letztendlich dem Menschen nichts destoweniger schädlich werden, das

---

*) Es ist nicht richtig, wenn man dieß als allgemein menschlichen Erfahrungssatz hinstellt, worüber sich auch bei den Classikern viele Zeugnisse finden. Den Wechsel des Glückes kennen alle; dieses ist aber noch nicht die Sprache der heil. B. B.; nur ein paar Stellen erwähnen der Götter, und auch da wie eines Spieles das die Götter treiben, vergl. Xenoph. Anab. III, 2, 10 *οἵτινες (θεοὶ) ἱκανοί εἰσι καὶ τοὺς μεγάλους ταχὺ μικροὺς ποιεῖν, καὶ τοὺς μικροὺς — σώζειν.* Hell. V. *ὁ θεὸς πολλάκις χαίρει, τοὺς μὲν μικροὺς μεγάλους ποιεῖν, τοὺς δὲ μεγάλους μίκρους.* Besonders klingt wie eine Ironie die oft hier angebrachte Antwort des Aesopus auf die Frage, was Jupiter treibe: *τὰ μὲν ὑψηλὰ ταπεινοῦν, τὰ δὲ ταπεινὰ ὑψοῦν.* Laert. I, 69. Seneca: **Sequitur superbos ultor a tergo Deus.**

„gute" nie. Die Ausdrücke „erfüllen" und „leer fortschicken, fortgehen machen" sind vom Hausvater hergenommen, der die einen leer hinausstoßt aus seinem Hause, sie hinwegschickt wie z. B. Abraham die Hagar (aber nicht leer), die andern theilnehmen läßt an der Fülle der Güter seines Hauses. Der Gegensatz: reich und hungrig, ist absichtlich beibehalten gegen den zunächst vermutheten: satt und hungrig; denn beide werden als hungernd gedacht, aber der reiche glaubt, es fehle ihm nicht, da er nur von dem seinigen zu nehmen habe. Dieß tritt besonders stark im Hebräischen heraus, indem dort an der treffenden Psalmstelle „Löwen hungern" steht. Löwen in Mitte einer Heerde hungern; der Herr schickt sie leer hinweg.

54. Er hat aufgenommen Israel seinen Knecht,
zu gedenken an Erbarmung,
wie er zu unsern Vätern gesprochen,
für Abraham und seinen Samen auf ewig.

Zerlegen wir vorerst diesen Vers nach seinen einzelnen Bestandtheilen. Der Hauptsatz ist: „er hat aufgenommen Israel, zu gedenken an Erbarmung auf ewig," daran schließt sich als widerholte Angabe des Objectes welchem das Erbarmen gilt: „für Abraham und seinen Samen," endlich folgt noch der Grund: „wie er gesprochen zu unsern Vätern." Gott hat Israel aufgenommen, er hat es erwählt und zu seinem Volke gemacht, um Erbarmen zu üben auf ewig von Abraham an fort und fort, weil er also verheißen hat, d. i. nach seinem freien gnädigen Rathschlusse dem er als der Heilige unerschütterlich treu bleibt. Gott hat so gesprochen, Israel hat es sich nicht etwa verdient.

Hat diese Auffassung ihre Richtigkeit, dann ergibt sich in der That, wie wir schon oben sagten, daß Maria auf den Anfang ihres Lobgesanges zurückkehre. Sie faßt was Gott an ihr gethan unter dem Gesichtspunkte der Barmherzigkeit auf, welche er an seinem Volke übt immer und ewig; und was ihr geschehen faßt sie auf unter dem Gesichtspunkte ihrer Niedrigkeit. Es ist also unrichtig, unsern Vers mit dem vorhergehenden

der Art enge zu verbinden daß er gleichsam dessen Summarium ausmache,*) etwa wie wir sagen würden: „mit einem Worte: er hat Israel aufgenommen.“ Denn die zweite Strophe bis hieher enthält keineswegs eine Gegenüberstellung von Heidenthum und Judenthum,**) die stolzen Heiden hat Gott zerstreut, die demüthigen Juden erhöht, sondern den ganz allgemeinen, ich möchte sagen unendlich tiefer greifenden von hoch und niedrig d. i. stolz und demüthig; denn nur das stolze vor Gott ist hoch daß es erniedrigt wird, und das demüthige vor Gott niedrig daß es erhöht wird. Dieser Gegensatz waltet im ganzen Menschengeschlechte, im Judenthume und im Heidenthume, und der Grundsatz des göttlichen Handelns bleibt sich hier ganz gleich an Juden und an Heiden. Wir sollten doch etwas auf der Hut sein, aus allgemeinen Wahrheiten und ewigen Gesetzen bloß nationelle Privilegien zu machen. Es läßt sich kaum etwas einfacheres und würdigeres denken als der leitende Gedanke in unserm Liede: „ich bin erhöht worden, weil Gott das niedere erhöht, und ich bin erhöht worden, weil Gott Barmherzigkeit übt an seinem Volke ewiglich nach seiner Verheißung.

Das erste Versglied erinnert an Is. XLI, 8—10, wo sich zugleich die Erklärung des Ausdruckes „aufnehmen“ findet, nämlich: „Du aber Israel (spricht Gott) mein Knecht, Jakob den ich erwählt, Same Abrahams meines Freundes: du den ich aufgenommen (ergriffen) von den Enden der Erde; von ihren Säumen rief ich dich und sprach zu dir: mein Knecht

*) Meyer und die meisten welche die Verse 51—54 im prophetischen Sinne (vom Siege des Judenthums durch den Messias über das Heidenthum) nehmen.

**) Sepp II, 52 (2. Aufl.) sagt: „Ihr (Mariä) Vorgefühl erstreckt sich auf die Voraussicht des Sturzes des jetzt herrschenden Usurpatorengeschlechts; unter den Hungernden aber sind die Heiden, unter den Reichen an geistigen Gütern die Juden zu verstehen.“ Er kehrt das Verhältniß gerade um. Wenn aber die reichen die Juden sind — was soll V. 54 bedeuten? Gott schickte sie doch nicht etwa bei der einen Thüre hinaus (ἐξαπέστειλε), um sie bei der andern wider hereinzulassen (ἀντελάβετο)? Indeß verwerfen wir wie gesagt auch die gegentheilige Ansicht daß die Heiden die reichen und die Juden die armen seien.

bist du, erwählt hab ich dich, nicht verschmäht; fürchte dich nicht." Aufnehmen also oder ergreifen weiset hin auf die Vorgänge in Aegypten, woselbst Gott mit mächtigem Arme nach Israel griff, es aufnahm und zu seinem Knechte (Volke) machte. Damit steht in engem Zusammenhange auch die andere Bedeutung des Wortes „aufnehmen," wornach es von einem irrenden oder fremden oder verstoßenen steht, der in ein Haus aufgenommen und als Gastfreund behandelt und beschützt wird; vergl. Ps. XXVI, 10: „Vater und Mutter haben mich verlassen, der Herr aber hat mich aufgenommen." Jos. XX, 4: „er soll fliehen in eine von diesen Städten, sich stellen an den Eingang des Stadtthores — und sie sollen ihn aufnehmen — daß er bei ihnen bleibe." Die großartigste Schilderung der Aufnahme Israels nach dieser Bedeutung findet sich bei Ezech. XVI, 1—14: „Am Tage da du geboren wurdest, wardst du nicht gebadet — und nicht in Windeln gewickelt. Kein Auge blickte schonend auf dich, dir eines von diesen zu thun. — Und ich ging an dir vorüber und sah dich und sprach zu dir: lebe! — Zu Myriaden, wie des Feldes Sprößlinge ließ ich dich werden, und du nahmst zu und wurdest groß, — aber du warst nackt. — Da breitete ich mein Gewand über dich und schwur dir und trat in einen Bund mit dir und du wurdest mein. — Und ich kleidete dich in buntgewirktes — und du warst geschmückt mit Gold und Silber, — Weizen und Honig und Oel aßest du und warst gar schön und gelangtest zur Herrschaft, und ausging dein Ruf über alle Völker wegen deiner Schönheit." Das „aufnehmen" bezeichnet also die Erwählung Israels einschließlich aller jener Gnadenwerke welche damit verbunden waren und die sich fortsetzten und erneuerten von Jahrhundert zu Jahrhundert. Doch enthält nicht dieses Wort den Ton in unserm Verse, sondern das folgende: „zu gedenken an Erbarmung auf ewig." Denn dieß war die Absicht und der Endzweck der Erwählung Israels, daß Gott an ihm auf immer und ewig Erbarmen übe; er hatte sich in ihm einen Gegenstand seines Erbarmens ausersehen. Und wahrlich bezeugt es die ganze Geschichte Israels. Auch wenn er den starren Nacken des Volkes züchtigte, geschah es „mit Maß" und gleich „wandte sich

sein Herz" zu Erbarmung. Nun aber ist der Augenblick gekommen wo Gott, wie er den Vätern verheißen hat, nur mehr Erbarmen kennt. „Jauchzet ihr Himmel, und frohlocke Erde, und brechet aus ihr Berge in Jubel! denn der Herr tröstet sein Volk und seiner Armen erbarmt er sich (Js. XLXL, 13)!" „Ich verlobe mich dir auf ewig, ich verlobe mich dir in Recht und Gerechtigkeit, in Gnade und Erbarmung. Und es wird geschehen: erhören werde ich die Himmel und sie erhören die Erde, und die Erde erhöret den Weizen und den Wein und das Oel, und sie erhören den Jezrahel (den Gott-säet): und ich säe sie mir im Lande und begnadige die nicht begnadigte und sage zu nicht-mein-Volk: mein Volk bist du, und es spricht: mein Gott bist du (Os. II, 19—24)."

56. Maria aber blieb bei ihr ungefähr drei Monate, und sie kehrte in ihr Haus zurück.

Lukas erzählt nicht, wie Joseph zur Kenntniß des gnadenreichen Geheimnißes unserer Erlösung kam. Hier tritt Matthäus ergänzend ein. Die Ausgleichung beider Berichte hat einen weiten Spielraum, kann aber, da sich darüber nirgends Andeutungen finden, nur in Form von Hypothesen versucht werden. Hug*) verlegt Matth. I, 18—24 in die Zeit noch vor dem Besuche der Elisabet, andere**) in die nach demselben. Gegen dieses letztere aber sträubt sich die Sorge um den guten Ruf Mariä. Wenn sie kaum sechs Monate nach ihrer Vermählung gebar, wie sollte dieß nicht einen Schatten auf ihr Leben werfen? Die Pflicht der gegenseitigen Treue der Brautleute gab nicht in demselben Maße auch schon eheliche Rechte, anders wäre ja der feierliche Act der Vermählung ganz bedeutungslos gewesen. Wozu die Vermählung verschieben, wenn man ehelich zusammenleben will?***)

---

*) Gutachten I, p. 81 flgd.

**) Sepp II, 60; auch Reithmayr Kirchenler. s. v. Maria.

***) Der Zeitraum zwischen Verlobung und Vermählung lag in der Willkühr der Brautleute. Rebecca entschließt sich gleich mit Eliefer zu reisen. 1 Mos. XXIV, 56—61. Bei Sara fällt Verlobung und Vermählung zusammen. Tob. VII, 10—16. Dasselbe findet nach dem gegenwärtig giltigen jüdischen Ehegesetze statt, das eine Brautschaft im alten Sinne nicht mehr kennt. Die

Maria konnte nicht den leisesten Verdacht solcher Unenthaltsamkeit auf sich fallen lassen, noch durfte sie es. Sie mußte schlechterdings rein, ohne allen auch nur scheinbaren Vorwurf dastehen. *) Hier handelte es sich um eine Sache bei der unerschütterlich am Grundsatze festzuhalten war: „auch den Schein des Bösen meide!“ Dieses drängt die Vermählung früher zu setzen, und nichts stehet im Wege. Denn 1 bringt Lukas selbst die Reise zu Elisabet keineswegs in eine zeitlich unmittelbare Verbindung mit der englischen Botschaft, wie wir schon aus dem Zusatze: „in jenen Tagen“ sahen; und 2 vergingen von der Verkündung bis zur Geburt des Johannes fast vier Monate. Der Engel sprach ausdrücklich: „es ist der sechste Monat;“ wir haben also außer diesem noch volle drei Monate. Da sich nun Maria ungefähr drei Monate d. h. nicht volle drei bei Elisabet aufhielt, bleibt uns von der Verkündigung bis zur Abreise ein Monat frei — mehr als hinreichend für die Belehrung des Joseph und die darauf folgende Vermählung.

Nachdem Maria gesprochen hatte: „mir geschehe nach deinem Worte,“ mußte sie vor allem bedacht sein, Joseph davon in Kenntniß zu setzen, damit er eine Entscheidung treffe, d. h. sie als jungfräuliche Gemahlin unverweilt zu sich nehme oder sie verstoße. Es kam für sie eine Zeit schwerer innerer Kämpfe

---

Verlobung geht der Vermählung unmittelbar vorher und bildet nur einen öffentlichen Act. Mendelsohn, Ritualgesetze, S. 231 flg.

*) Hug sagt: „Wenn man an Besuche des Brautpaares oder doch des Bräutigams denkt, an trauliche Gespräche und wechselseitige Eröffnungen, so ist das alles gut deutsch, aber morgenländisch ist es nicht. — Bis zur Uebergabe der Braut sind vertrauliche Mittheilungen zwischen den Verlobten, wenn nicht die Mutter oder nahe verwandte Frauen in's Mittel treten, nur durch die Zwischenträgerin שלוחה, προξενητρια pronuba thunlich.“ p. 83. Ebrard und Sepp haben das nicht übersehen, und letzterer sagt geradezu „daß sich die Verlobten nicht zu sehen bekamen.“ So rigoristisch war nun die alt-hebräische Sitte wohl nicht, aber das eine und für uns hier allein wichtige lernen wir doch daß man Braut und Bräutigam noch nicht als Eheleute betrachtete und daß ehelicher Verkehr vor der Vermählung als etwas unehrbares angesehen wurde.

und Leiden; aber das war vorherzusehen, das hing mit ihrem Worte „mir geschehe“ unlöslich zusammen; darin zeigt sich eben ihre heroische Tugend des Gehorsams daß sie in einen Antrag williget der sie um das höchste der irdischen Güter — den guten Ruf, zu bringen droht. Vor Gott — die Mutter seines eigenen Sohnes, vor den Menschen — eine Buhlerin; wie schrecklich! Aber die Wege Gottes sind nicht die der Menschen.

Die Art wie Joseph in Kenntniß gesetzt wurde, ist ganz bedeutungslose Nebensache, sobald feststeht daß Maria ihren Zustand nicht verheimlichte noch viel weniger leugnete, sondern den Ihrigen offen bekannte. Das aber war eine streng sittliche Forderung, das erste große schwere Opfer, ein Schwert das ihre Seele durchdrang. Sie mußte eben so entschlossen bekennen: ich bin Mutter! als sie zum Engel gesagt hatte: ich weiß von keinem Manne. Alles drängte auf eine schnelle Entscheidung, monatlanges Zuwarten schiene mir unwürdig und feig.

Dazu aber kommt noch ein Umstand. Ließe es sich mit der Tugend Mariä vereinigen daß sie schwanger, aber noch unvermählt zu Elisabet komme, um wenn auch nur kurze Zeit bei ihr zu verweilen? da sie auf eine höhere Erleuchtung welche Elisabet von ihrem wunderbaren Zustande in Kenntniß setzen würde, nicht rechnen durfte. Wie Maria sich wußte, so konnte sie nur als Gemahlin vor Elisabet hintreten.

57. Für Elisabet aber erfüllte sich die Zeit zur Geburt und sie gebar einen Sohn.

War Maria gegenwärtig? Der nächste Eindruck den die Erzählung auf uns macht, spricht dagegen, doch nicht mit entscheidender Gewißheit, weßhalb sich schon frühe bald die eine bald die andere Ansicht geltend zu machen suchte.*) An Schick-

---

*) Mald. ego mihi omnino persuadeo, beatam virginem ante partum Elisabethae ab ea non discessisse. Ebenso Reischl, Sepp; dagegen Jansen. virginem ante partum Elisabeth recessisse, cui sive causa decentiae sive disciplinae virginalis sanciendae interesse noluerit. Kistemacker u. s. w.

lichkeitsgründen fehlte es für keine: sie allein aber, welche nur die Thunlichkeit darlegen, können nicht maßgebend sein, zumal sie sich ziemlich die Wagschaale halten. Der Evangelist selbst legte kein Gewicht auf das eine oder andere, warum sollten wir es thun denen alle Mittel zur Erweisung des Thatbestandes fehlen den Lukas so leicht hätte herstellen können? Gewiß ist daß Zweck der Reise Mariä nicht war, der Elisabet beizustehen; also konnte sie den Rückweg antreten ohne deren Niederkunft abzuwarten. Von Angst und Sorge bei Elisabet, wornach sie etwa eines besondern Beistandes in ihrem Alter nöthig gehabt hätte, kann so wenig die Rede sein, als von jungfräulicher Scheu der Maria einer Gebärenden beizustehen. Jenes hielt nicht zurück, dieses trieb zur beschleunigten Abreise nicht an.

58. **Und ihre Nachbarn und Verwandte hörten daß der Herr groß machte seine Gnade an ihr, und sie freuten sich mit ihr.**

Die Freude hatte einen doppelten Grund, einen natürlichen und einen religiösen. Der natürliche bestand in der gegenseitigen Theilnahme an Glück und Unglück wie sie Freunden und Verwandten zukommt; der religiöse oder übernatürliche in der Kenntniß des Zusammenhanges dieses freudigen Ereignisses mit dem stummsein des Zacharias seit neun Monaten. Verstummen des Zacharias und Empfängniß der Elisabet waren sichtlich zusammengefallen. Wenn aber außerordentliches bei der Empfängniß mitwirkte, wie unzweideutig zu Tage trat, so mußte auch das Kind eine außerordentliche Bestimmung haben. In Wahrheit also machte Gott groß seine Gnade an beiden Gatten und entschädigte sie reichlich für allen bisherigen Kummer.

59. **Und es geschah: am achten Tage kamen sie, das Knäblein zu beschneiden, und sie nannten es nach dem Namen seines Vaters Zacharias.**

Die Beschneidung wurde immer am achten Tage vorgenommen; selbst der Sabbat machte keine Ausnahme. Zur Theil-

nahme an der Feierlichkeit lud man Freunde und Nachbarn ein, zugleich damit sie als Zeugen der Handlung dienten deren nach Sitte und Gewohnheit wenigstens zehn sein sollten. Zacharias selbst konnte die Beschneidung nicht vornehmen, weil er stumm, also nicht im Stande war, die mit der heiligen Handlung verbundene Benediction zu sprechen.*) Sonst bestimmte der Vater den Namen des Kindes, hier wird er gar nicht gefragt; die Verwandten, wie es scheint in gegenseitiger Verabredung, kommen ihm zuvor und benennen das Kind. Sie wollten den Vater überraschen, ihm eine Freude machen und ihrer Freude einen geeigneten Ausdruck geben. Ganz derselbe Fall begegnet uns bei Ruth; und wir finden dort dieselben Beweggründe. „Und Ruth gebar einen Sohn, und die Frauen (Nachbarinnen) sprachen zu Noemi: Gepriesen sei der Herr ... deine Schwiegertochter hat geboren, die für dich besser ist als sieben Söhne, ... und Noemi nahm das Kind auf ihren Schoos ... und die Nachbarinnen gaben ihm einen Namen und nannten es Obed (IV, 13—16)." Sie eilten einer anderen Benennung zuvorzukommen.

Es war nicht gewöhnlich, dem Kinde den Namen des Vaters zu geben; aber die Freunde und Nachbarn wollten gerade damit ihre Achtung vor Zacharias und ihre freudige Theilnahme bezeugen daß sie das Kind nach dem Vater benannten

60. Und seine Mutter erwiderte und sprach: Nein, sondern er soll Johannes heißen.

61. Und sie sprachen zu ihr: Es gibt keinen aus deiner Verwandtschaft der diesen Namen hat.

62. Sie winkten aber dem Vater, wie er es benannt haben wolle.

63. Und er forderte eine Tafel und schrieb also: Johannes ist sein Name. Und alle wunderten sich.

Elisabet machte eine Einrede, nicht weil Zacharias stumm

*) Der Segenspruch (die Beraka) bei der Beschneidung lautet: „Gelobt sei Gott der uns durch seine Gebote heiliget und uns die Beschneidung befohlen hat." Vergl. Burt. Synagoga, dann überhaupt die Lehrbb. der hebr. Alterthümer.

war, denn er konnte sich durch abwehrende Zeichen verständlich machen, sondern weil die Verwandten entschlossen waren auf den Vater nicht zu achten. Seine Weigerung galt ihnen nur als Ausdruck der Bescheidenheit; darauf waren sie gefaßt. Als aber eine Einwendung von Seite der Mutter kam auf deren freudige Zustimmung sie gerechnet hatten, und zudem ein Name in Vorschlag gebracht wurde der in der Familie nicht üblich war, mußten sie sich nun doch an den Vater wenden daß er in diesem freundschaftlichen Streite entscheide.

„Sie winkten ihm.“ Diese Worte enthalten keine Hindeutung auf ein „taubstumm sein“ des Zacharias; die Erzählung gibt vielmehr zu erkennen daß er um den ganzen Vorgang wußte; er hörte den Disput und sah die Meinungsverschiedenheit. Sie winkten mit zutraulicher Heiterkeit, wie um vor Elisabet etwas heimlich abzumachen und weitere Einreden zu verhindern. Der rasche Orientale spricht mit Zeichen wie mit Worten; auch müssen wir uns eine lebhafte freudig bewegte Familienscene vorstellen nicht ein frostiges feierlich abgemessenes Zeremoniell.

Nicht wenige nehmen an daß die Erwiderung der Elisabet Folge göttlicher Eingebung gewesen sei. Aber wozu dieses? Wie ließe es sich denken daß Zacharias seiner Gattin vorenthalten habe was ihm mitgetheilt worden war? Das ganze Verhalten der Elisabet (vergl. V. 23 und 24) zeugt vom Gegentheile. Des Königs Geheimniß zu bewahren ist gut, aber die Thaten Gottes sollen verkündet und gepriesen werden (Tob. XII, 7). Unter den neuesten Erklärern spricht sich wohl selbst Meyer für eine solche plötzliche Eingebung aus, aber nur, um hinterher aus der ganzen Erzählung einen Mythus zu machen.

64. Geöffnet aber wurde allsogleich sein Mund und seine Zunge und er redete Gott lobpreisend.

Die Lobpreisung selbst folgt weiter unten. Die nächsten zwei Verse enthalten eine Einschaltung, worin der Evangelist kurz berichtet daß sich die Kunde dieser wunderbaren Vorgänge nicht auf den engen Kreis der Verwandten und Bekannten beschränkte,

sondern über die ganze Umgegend und rings im jüdischen Gebirge verbreitet wurde.

Sowie Zacharias den Namen des Kindes niederschrieb, erfüllte sich die englische Verkündigung nach ihrer ganzen Ausdehnung, und er erhielt die Sprache wider nach der eben daselbst gemachten Zusage, die aber nicht so gefaßt war daß er sie im vorhinein hätte bestimmen oder berechnen können. Er harrte in Demuth und Vertrauen aus, bis die Zeit seiner Prüfung vorüber wäre. Glaube, sagt der heilige Ambrosius, löste die Zunge welche Unglaube gebunden hatte.

65. Und Furcht kam über alle Umwohnende, und im ganzen Gebirge von Judäa wurden alle diese Reden besprochen,

66. und alle die davon hörten, erwogen in ihrem Herzen und sprachen: Was also wird dieses Kind werden? Und die Hand des Herrn war mit ihm.

Bericht über die Kundwerdung des vorgefallenen und den Eindruck welchen es überall machte. Die Vorgänge im Hause des Zacharias wurden allgemein besprochen, begleitet von den Aeußerungen der Furcht Gottes und der höchsten Erwartungen welche an die Zukunft dieses Kindes das zu einem zweiten Samuel bestimmt schien, geknüpft wurden. Und in der That, fügt der Evangelist bei, jene Erwartungen wurden nicht getäuscht; wie einstmals mit dem Knaben Samuel so war mit diesem Kinde die Hand des Herrn und wich nimmer von ihm. Eine theilweise Erklärung dieses letzten Ausdruckes folgt dann noch am Schlusse unsers Kapitels (V. 80).

Die bildliche Bezeichnung der Macht und Kraft Gottes durch den Ausdruck „Hand Gottes" ist bekannt und eine im Oriente ganz übliche Redeweise; auch menschliche Macht und Kraft heißt „Hand." *) Wir haben aber im Hebräischen zwei Formeln

---

*) Bekannt ist der Beiname des Artaxerxes: Langhand (μακρόχειρ), pers. دراز دست was die griech. Schriftsteller, unbekannt mit dieser Ausdrucksweise, buchstäblich nahmen.

welche nicht schlechthin gleichbedeutend sind, nämlich: „die Hand Gottes ist mit," und „sie ist über einem." Die erste Formel bezeichnet den göttlichen Beistand, die Hilfe in und bei etwas, die zweite den göttlichen Antrieb zu etwas.*) Die Propheten sagen daher: „die Hand des Herrn war über mir," oder „sie fiel herab auf mich," wenn sie von einem plötzlichen göttlichen Antriebe, von augenblicklicher Begeisterung oder sonstiger himmlischer Bewältigung sprechen, wobei immer folgt was kraft dieser Machteinwirkung durch sie oder mit ihnen geschah, vergl. Ezech. I, 3: „über ihn kam die Hand des Herrn, und ich sah." III, 14: „die Hand des Herrn überwältigte mich, und ich kam." 1 Kön. XVIII, 46: „die Hand des Herrn kam über Elias, und er gürtete seine Lenden u. s. w." Es ist daher nicht richtig, wenn man „Hand Gottes" geradezu gleichbedeutend nimmt mit „Eingebung Gottes" und dieses wider mit „heiliger Geist," und wenn man zwischen „mit einem" und „über einem sein" nicht unterscheidet.**) An unserer Stelle könnte nur dann stehen: „und die Hand des Herrn war über ihm," wenn gleich darauf folgte was in Folge dessen geschah, also etwa: „und er ging in die Wüste."

Darnach bezeichnet „die Hand des Herrn war mit ihm" nicht im engern Sinne den heiligen Geist und die außerordentlichen Geistesgaben (Prophetie, Wunder) von denen der Engel gesprochen, als ob wir nur einen andern Ausdruck hätten für: „er war voll des heiligen Geistes;" sondern hier wie überall zunächst den göttlichen Schutz und Beistand, die göttliche Huld und Gnade die am Kinde sichtbar walteten.

77. Und Zacharias sein Vater wurde voll des heiligen Geistes und er weißagte und sprach.

Der Lobgesang des Zacharias besteht grammatisch betrachtet nur aus zwei periodisch gegliederten Sätzen. Doch verstößt das

*) Esra VII, 6 und 28 gehören nicht hieher: doch besagen sie dasselbe; auch da ist „nach (gemäß, entsprechend) der Hand des Herrn über ihm" gleichbedeutend mit: „kraft des göttlichen Antriebes."

**) Der Unterschied beider Redensarten zeigt sich auch darin daß „mit einem" nur im freundlichen Sinne vorkommt, „über einem" auch im feindlichen.

keineswegs gegen die poetische Form, wenn sich die Sätze rhythmisch abrunden, wie hier in der That geschieht; denn jede Periode hat zwei Theile welche sich hinwider in gleichartige Verse verästen. Mit andern Worten: das Lied hat zwei Strophen, die Strophe zwei Abtheilungen, die eine zu je vier die andere zu je drei Versen: die Zahlen: 4 + 4 als erste, 3 + 3 als zweite Strophe, die Gesammtzahl (8 + 6) 14, welche der Hebräer als verdoppelte 7 vorzugsweise liebt.*)

Wir haben wie im Magnificat Thema und Exposition aber so daß die erste Strophe das Thema nach seinem Inhalte erweitert und begründet, die zweite das Verhältniß darlegt in welchen der Betende speciell zu diesem Inhalte stehe; nämlich: Gelobt sei Gott, der Erlösung gebracht hat seinem Volke, deren Vorbote dieses mein Kind ist, oder: Gelobt sei Gott um des Heilandes willen, dessen Herold und Wegbereiter dieses mein Kind ist.

Wegen dieser Erkenntniß heißt der Lobgesang ein prophetisches Lied; denn die Botschaft des Engels hatte wohl alles dieses miteinbegriffen und angedeutet, aber nicht ausgesprochen. Die zuversichtliche und klare Erkenntniß die hier hervortritt, kam vom heiligen Geiste. Siehe, sagt der heilige Ambrosius, wie gütig der Herr ist und wie gnädig, Vergehungen zu verzeihen. Nicht nur gibt er das genommene zurück, sondern er schenkt auch unverhofftes. Der lange Verstummte weißaget.

68. Gepriesen sei der Herr der Gott Israels,
weil er heimgesucht und geschaffen hat
Erlösung seinem Volke.

Gelobt sei Gott! — ein Beginn wie beim Magnificat, aber dort subjectiv: ich lobpreise, weil Maria von sich ausgeht: „großes hat er an mir gethan," hier objectiv: „lobpreist sei Gott," weil Zacharias mit dem beginnt, was Gott an seinem

*) Da längere Versglieder, wie wir am arab. Beit und dem indischen Slokas sehen (vergl. dazu den Hexameter der classischen Sprachen und den Alexandriner der neueren), nicht ungewöhnlich sind, kann man die 14 kurzen Versglieder auch in sieben zusammenziehen.

Volke großes gethan hat. Der Schluß des Magnificat bildet den Anfang unsers Benedictus, so daß es gleichsam die Fortsetzung jenes ersten Liedes enthält.

An diesen objectiv gehaltenen ersten Lobesruf schließt sich nun enge die Benennung: „der Herr der Gott Israels," nach dem hebräischen Wortlaute: Jahve (der) Elohim Israels. Das ist die feierlichste Bezeichnung Gottes. In tiefster Noth ruft der gläubige Israelite: Jahve Elohim Israels höre! suche heim! In freudigem Herzensjubel: Jahve Elohim Israels sei gepriesen, denn du hast heimgesucht!

Die beiden Ausdrücke „heimsuchen und erlösen (oder eine Erlösung schaffen)" verhalten sich zu einander wie das allgemeine zum besondern. Im zweiten (erlösen) liegt die nähere Angabe für das erste (heimsuchen). Aber auch beim Worte: Erlösung, oder ganz wortgetreu: Auslösung, Loskaufung, fragte es sich, welche gemeint sei; denn mehrmal schon hatte Gott sein Volk erlöst — aus ägyptischer, aus babylonischer, nicht minder aus syrischer Knechtschaft u. s. w. Ist eine von diesen großen Errettungsthaten Gottes gemeint oder eine andere? Darauf antwortet, nachdem der erste Vers das Thema dargelegt, die Exposition in der folgenden Strophe:

69. Und erweckt hat uns ein Horn der Rettung
im Hause Davids seines Knechtes,

70. sowie er gesprochen durch den Mund
seiner heiligen Propheten von Urzeit an.

Der poetisch erweiterte Satz lautet kurz zusammengefaßt: „Er hat eine Rettung kommen lassen im Hause Davids, so wie er verheißen durch alle Zeit." Die beiden Prädicate: „im Hause Davids", und „wie er vorhergesagt", lassen darüber keinen Zweifel daß die Errettung durch den Messias (Jesus Christus) gemeint ist; er heißt im prophetisch-bildlichen Sprachgebrauche: Rettungshorn im Hause Davids.

Alle Weißagungen über das Haus David vereinigen sich in jener grundlegenden Prophetie Nathans: „Wenn deine Tage vollendet sind und du entschlafen bist zu deinen Vätern, da werde

ich erwecken deinen Samen nach dir — und ich werde festigen sein Reich — und werde den Thron seines Reiches zur Dauer auf ewig bestimmen. Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein — und beständig wird dein Haus sein und dein Reich in Ewigkeit und fest dein Thron immerdar (2 Sam. VII, 12—16)." Für den ersten Augenblick sah David in diesen verheißenden Worten die Verkündung der ewigen Dauer seines Hauses und Thrones im Allgemeinen, wie seine Antwort zu erkennen gibt; aber der heilige Geist hellte seinen Blick mehr und mehr auf daß er die ganze Erfüllung in jenem einen Herrscher erkannte den seine unvergleichlichen Psalmen II, XLIV, LXXI und CIX verherrlichen, und von dem er kurz vor seinem Tode im heiligen Geiste, wie er ausdrücklich bezeuget, sagt: „Ein Herrscher über die Menschen in Gerechtigkeit, ein Herrscher in Gottesfurcht! Wie das Morgenlicht, wenn die Sonne aufgeht, wie ein Morgen ohne Wolken! Von Glanz und Regen sproßt es aus der Erde (2 Sam. XXIII, 2—5)." Und dieser Siegeston widerholt sich in allen Prophetien von Jahrhundert zu Jahrhundert. „Siehe, spricht der Herr bei Jeremias, es kommt die Zeit daß ich das gnädige Wort erwecken will welches ich dem Hause Israel und dem Hause Juda geredet habe. In denselbigen Tagen und zur selben Zeit will ich dem David ein gerechtes Gewächs aufgehen lassen, und soll ein König sein der wohl regieren wird, und er soll Recht und Gerechtigkeit auf Erden aufrichten — denn so spricht der Herr: es soll nimmermehr fehlen, es soll einer von David sitzen auf dem Stuhle des Hauses Israel (XXXIII, 14 flg.)." Eine Zuversicht die nicht mehr erlöscht, von Isaias (vergleiche das XI Kap.) bis auf die Worte unsers Lobgesanges: „der Herr hat uns geweckt ein Rettungshorn im Hause Davids", dem Wortlaute nach zunächst hergenommen aus Ps. CXXXI, 17: „Hier erhebe ich ein Horn dem David" und Ezech. XXIX, 21: „An diesem Tage werde ich ein Horn sprossen lassen dem Hause Israel." Das Rettungshorn ist also der durch alle Jahrhunderte verheißene ewige König von Israel.

„Horn der Rettung" ist ein Horn das Rettung Hilfe und Heil bringt oder gibt, also ein rettendes, helfendes Horn. Horn

aber ist eine sehr geläufige bildliche Bezeichnung der Kraft und Stärke, und kommt auch von Gott obwohl nur an einer Stelle vor, Ps. XVIII, 3, da wo David eine Reihe bildlicher Ausdrücke vom Schutze den ihm Gott gewährte häuft: „Der Herr ist mein Fels und meine Burg — mein Schild und Horn meines Heiles, meine Veste." Die Grundstelle 5 Mos. XXXIII, 17: „des Büffels Hörner sind seine (Josephs) Hörner, mit ihnen stößt er die Völker allesammt" — verweist auf den Ursprung des Bildes das von den Thieren hergenommen ist welche in den Hörnern ihre Kraft und Stärke haben. Darum steht auch Horn vorzugsweise von gewaltigen Königen (und Völkern) die alles vor sich her niederwerfen, wie wir aus Daniel und im N. T. aus der Apokalypse sehen. Die moderne Vorstellung von Horn als bildliche Bezeichnung der Fülle und des Reichthums („Füllhorn") ist der biblischen Anschauung unbekannt, aber eben so ferne liegt es ihr auch, wenn man aus „Horn" eine adjectivische Bestimmung der „Rettung" macht, also: „eine gehörnte Rettung" im Sinne von: mächtige, starke Rettung; denn nicht die Rettung hat Hörner sondern der welcher Rettung und Hilfe schafft; auch ist die Uebertragung in das Passiv unrichtig, es müßte lauten „eine hörnerne Rettung", aber das wäre wie wenn man „eiserne oder eherne Rettung" sagen wollte, es hätte keinen Sinn.

Zu „Propheten" setzt der Lobgesang zwei Bestimmungen: „heilige", was zunächst nur schmückendes Beiwort (epith. ornans) ist und „von der Urzeit an". Daß wir aber dieses nicht zurückdatiren dürfen bis den Anfang der Welt, lehrt schon das vorhergehende „im Hause Davids". Hier wird die Zeit genau begrenzt. Das davidische Zeitalter ist auch jenes der Propheten nach dem engern, wie man sagen könnte, biblisch-theologischen Sinne. Vor Samuel gibt es (außer Moses der aber eine höhere Stellung einnimmt) keine Propheten.

71. Eine Rettung aus unsern Feinden
und aus der Hand aller unserer Hasser.

Der Vers beginnt mit einer rhetorischen Figur Anaphora genannt, die darin besteht daß ein Wort aus dem vorhergehenden

widerholt wird, bald so daß es einen eigenen Satz bildet, bald so daß es sich in Form einer Apposition anschließt, wie hier statt findet. In Prosa umgesetzt würde die Rede also fortfahren: „einer Rettung sage ich (nämlich in Anschließung an „Horn der Rettung") aus unsern Feinden." Feinde und Hasser — wie Ps. XVII, 18: „er errettete mich von meinen Feinden und von meinen Hassern." V. 41: „Du triebest meine Feinde in die Flucht, vertilgtest meine Hasser." CXXXVIII, 21: „Herr haßte ich nicht deine Hasser und grämte ich mich nicht über deine Feinde?" Aber welche Hasser und Feinde sind gemeint? Maldonat sagt: „Zacharias benennt die Feinde nicht, und wenn wir nicht wüßten daß er im heiligen Geiste redete, könnte man die Vermuthung hegen, er spreche nach Sitte und Meinung der Juden, die glaubten daß der König Christus dazu komme, sie von fleischlichen Feinden d. i. den Römern und Heiden zu befreien. Aber sowie das Reich Christi ein geistliches war, müßen wir auch dafür halten daß der heilige Geist durch Zacharias von geistlichen Feinden rede." In derselben Weise äußern sich dann auch die spätern Erklärer, z. B. Kistemaker: „Der Mann Gottes spricht von jenen Feinden und Hassern, die des Menschen eigentlichste, ja einzige Feinde und Widersacher sind, von denen die uns abhalten und wehren, daß wir Gott dienen ohne Furcht, in Heiligkeit und Gerechtigkeit."

Doch wir dürfen ganz getrost bei der realen Auffassung von Feinden und Hassern mit Fleisch und Blut bleiben, denn in ihr ist die ideale von selbst mit einbegriffen. Nicht Fleisch und Blut hasset sondern der Geist, der hassende Geist ist aber ein ungöttlicher und widergöttlicher. Wo immer die Propheten und Sänger des A. B. von den Feinden des Volkes Israel d. i. des Volkes Gottes reden, fassen sie dieselben unter dem Gesichtspunkte ihrer Feindschaft wider den Gott Israels auf; die Feinde triumphiren in Israel über den Herrn und rufen höhnisch: wo ist ihr Gott? Nach prophetischer Anschauung sind sie eben deßhalb Feinde und Hasser Israels, weil sie Feinde und Hasser Gottes sind. Von diesem Standpunkte aus beten wir ja auch täglich: „daß du die Feinde der Kirche demüthigen wollest, wir bitten dich erhöre uns!" Wahrlich um nichts

geistiger und milder als die Worte unsers Lobgesanges! Aber so müßen wir fort und fort beten; denn was hat Christus mit Belial gemein? Es ist nicht vereinbar daß Gottes Sache gedeihe und die seiner Feinde. Nicht unsichtbare Mächte waren es die das Blut der Martyrer in Strömen vergossen haben, oder die noch mit Wort und Faust und unersättlichem Hasse gegen die Kirche wüthen, sondern Menschen — Menschen von Fleisch und Blut. Nicht gegen satanische Gewalten erhebt der heilige Vater von Zeit zu Zeit seine klagende Stimme, und nicht unsichtbare Hände waren es die vor kurzem jenen Schmerzensruf auspreßten der das ganze katholische Deutschland bis in's Mark erschütterte: Mir geschieht Gewalt! Niemand muthet uns zu, für solche Katastrophen bloß den Teufel verantwortlich zu machen; warum sollen wir nun bei Zacharias spiritualistische Vorstellungen erwarten die wir selbst entschieden zurückweisen, wenn man uns an bestimmte Vorgänge der ältern oder neuern und neuesten Zeit und seelenmörderischen Literatur erinnert?

Jesus Christus heißt uns beten: „dein Reich komme"; das ist nichts anderes als die Verheißung unsers Verses „Rettung von unsern Feinden und Hassern" in Form einer Bitte vorgetragen.

72. Gnade zu üben an unsern Vätern
und zu gedenken seines heiligen Bundes.

Der zweite Abschnitt der ersten Strophe welcher hier beginnt, enthält die Beweggründe dieser Rettungsthat Gottes. Sie waren seine Gnade und Treue die er unsern Vätern erwies. Nach seiner Gnade und Huld schloß er mit ihnen einen Bund, nach seiner Wahrheit und Treue erfüllte er fort und fort die Verheißungen welche an diesen Bund geknüpft waren, bis daß er uns ein Rettungshorn erweckte in Jesus Christus der hochgelobt sei in Ewigkeit.

Zacharias sagt mit Absicht und im echt prophetischen Tone: an unsern Vätern, statt: an uns; denn wir — wir haben nur gesündigt, wir haben nur seinen Zorn gereizt. Wenn er doch

Gnade übt und im Erbarmen nicht ermüdet, so geschieht's um unserer Väter willen die er liebt, und weil er seinem Schwure treu bleibt trotz unserer Untreue. Wir sehen leicht daß „Väter" nicht etwa im weitern Sinne steht für das „ganze Volk" und somit dem Wesen nach zusammenfällt mit „an uns", sondern im buchstäblichen und engsten Sinne von den Vätern des Volkes, Abraham Isaak und Jakob. Die Rettung welche Gott gebracht hat, hat den Zweck, Gnade an ihnen zu üben; um ihretwillen that er, was er that. Doch wie ist dieß zu verstehen, da jene schon vor 2000 Jahren lebten? kann man noch an ihnen Gnade üben? Die erste Antwort darauf könnte sein: Was den Kindern zu Theil wird, wirkt auch zurück auf die Väter; in den Kindern werden die Väter verherrlicht und gepriesen, denn sie leben in den Kindern fort. Das ist allgemein menschliche Vorstellung. Aber an unserer Stelle reicht sie nicht aus. Zacharias meinte nicht bloß den Geschlechtszusammenhang von Vater und Kind und den daraus sich ergebenden idealen Antheil am Glücke und Segen der Kinder von Generation zu Generation, sondern in der That einen vollkommen realen in Kraft ihres Fortlebens in der Unterwelt und ihrer einstigen Auferstehung.*) Die Patriarchen werden nach altjüdischer Vorstellung in einem ununterbrochenen Zusammenhange mit ihrem Volke gedacht. An allen Leiden und Freuden Israels nehmen sie Antheil. Wir haben dafür nicht etwa spät rabbinische,**) sondern altbiblische Zeugniße. Das zweite Buch der Makkabäer erzählt von einem Traumgesichte des Judas, worin ihm Jeremias erschien nebst Onias dem frommen Hohepriester,

*) Dieß letztere wird von den meisten nicht beachtet und daher auch von den ältern Erklärern nur die ideale Theilnahme der Väter in ihren Kindern hervorgehoben; selbst Mald. gibt ihr den Vorzug und hält das zweite Vrsgl. für eine Erklärung des ersten. Ebenso L. Brug. Non credo hic agi de propria patrum salute, sed quod patrum intuitu erga posteros beneficentiam suam Deus voluerit exercere. Corn. a L. beschränkt die Gnade auf die Herausführung aus dem limbus patrum.

**) Nach Beresch. R. zu Gen. XVIII, 17 offenbart Gott dem Abraham alle Geschicke seines Volkes und alle Geheimnisse der Zukunft.

und ihm ein goldenes Schwert überreichte mit den Worten: „Nimm das heilige Schwert als ein Geschenk von Gott durch welches du niederschmettern wirst die Feinde meines Volkes Israel (XV, 12—16).“ Und Jesus Christus selbst bezeugt von Abraham: „Er frohlockte daß er meinen Tag sehen werde. Er sah ihn und freute sich (Joh. VIII, 56).“ Dazu kommt noch der Glaube an die Auferstehung welche mit dem Messias beginnt und woran in erster Reihe die Väter des Volkes Israel theil nehmen.

73. Des Eides den er geschworen Abraham unserm Vater,
daß er uns gebe,

74. furchtlos, aus der Hand unserer Feinde errettet,
ihm zu dienen

75. in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm
alle unsere Tage.

„Des Eides“ gehört als Apposition zu „seines Bundes“ in V. 72: „zu gedenken seines Bundes, des Eides den er geschworen.“ Der Bund wird ein Eid genannt, weil ihn Gott mit eidlichen Versicherungen begleitete; es war ein Bundeseid den Gott leistete, und ein Eidesbund den er schloß; unter einem Eide hatte er den Abraham sich und sich dem Abraham verpflichtet, da er sprach: „Bei mir hab' ich geschworen daß ich dich segnen werde (1 Mos. XXII, 16—18).“ Auf diesen Eid beruft sich Gott oft; zu Isaak sprach er: „Weile in diesem Lande, ich werde mit dir sein und dich segnen — und bestätigen den Schwur den ich geschworen deinem Vater Abraham (1 Mos. XXVI, 3).“ Zu Moses: „Ziehe hinauf du und dein Volk in das Land das ich zugeschworen dem Abraham (2 Mos. XXXIII, 1).“ Und widerum: „Da erglühte der Zorn des Herrn und er schwur: Nicht kommen hinauf die Männer, das Land zu sehen welches ich zugeschworen dem Abraham Isaak und Jakob (4 Mos. XXXII, 11).“ Auch dem Könige David hat er die ihm gegebene Verheißung beschworen. „Ich habe, sind seine Worte, einen Bund gemacht mit meinem Erwählten, geschworen David meinem Knechte: ewig will ich deinen Samen befestigen und bauen von Geschlecht zu Geschlecht deinen Thron (Ps. LXXXVIII, 4, 5).“

Wie an allen diesen Stellen, so folgt auch hier der Inhalt des Schwures, der beschworene Gegenstand, aber nicht in directer Rede sondern in indirecter, und so daß die ganze Summe der Verheißungen kurz zusammengefaßt wird. Was Gott dem Abraham und dem David und seinem Volke durch den Mund der Propheten im Laufe der Zeiten zugeschworen hatte, enthalten in der That die beiden Verse unsers Gesanges 74 und 75; denn sie beschreiben die messianische Zukunft (die Erfolge des Hornes der Rettung) nach den zwei bei allen Propheten widerkehrenden Seiten ihrer äußern und innern Glorie. Die äußere besteht im ewigen ruhigen Besitze des gelobten Landes, die innere in Gerechtigkeit und Heiligkeit. Zu der Zeit werden sie Gott dienen ohne Furcht vor einem Feinde und was immer für einer Sache die schaden könnte; und sie alle werden gerechte heilige von Gott gelehrte sein, voll des heiligen Geistes, frei von jeder Makel und Sünde. Wer wollte es zählen, wie oft diese Verheißungen sich widerholen und in wie verschiedener Form in Wort Bild Vision und Symbol sie vorgetragen werden? Gar schön enthält diese beiden Momente der LXXI Psalm, zuerst als Bitte: „daß die Berge Friede aufnehmen für das Volk und Gerechtigkeit die Hügel (V. 3)", dann als Verheißung: „wie Regen auf das Vließ wird er kommen, wie Tropfen thauen auf die Erde: da wird in seinen Tagen die Gerechtigkeit und Friedensfülle sprossen bis daß der Mond vergeht (V. 6 und 7)." Dazu vergleiche Is. II, 4: „Er wird richten unter den Heiden und Schiedsmann sein zwischen vielen Völkern, so daß sie ihre Schwerter umschmieden in Pflugscharen und in Sicheln ihre Speere." Und wider: „Seine Herrschaft wird groß sein und seines Friedens kein Ende (IX, 7). Nichts wird schaden und nichts tödten rings auf meinem heiligen Berge: denn voll wird das Land sein von der Erkenntniß des Herrn wie überströmende Meereswogen (XI, 9). Zu deinen Aufsehern mache ich den Frieden und zu deinen Vorstehern die Gerechtigkeit — Heil wird deine Mauern umgeben und Jubel deine Thore — und dein Volk werden lauter gerechte sein; auf ewig erben sie dein Land, Sprosse meiner Pflanzung, Werk meiner Hände zur Verherrlichung (LX, 17—21)." „Ich werde, spricht Gott durch Ezechiel,

auf euch reines Wasser sprengen und ihr werdet rein sein von allen euren Unreinigkeiten — und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust, und schaffe weg das Herz von Stein und gebe euch ein Herz von Fleisch, und mache daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Rechte wahret und sie thuet — und ihr sollt mir ein Volk sein und ich werde euch Gott sein — und werde dem Getreide rufen und es vermehren — und werde vermehren die Frucht des Baumes und den Ertrag des Feldes daß ihr nicht ferner Schmach traget unter den Völkern: — nicht euretwegen thue ich es, das sei euch kund (XXXVI, 24—32) — sondern wegen meines heiligen Namens, — und ich werde meinen großen Namen heiligen, und die Völker werden erkennen daß ich der Herr (Jahve) bin (ebds. 22, 23)."

76. Auch du aber Knabe,
Prophet des Höchsten wirst du heißen:
denn du wirst hergehen vor dem Angesichte des Herrn,
zu bereiten seine Wege.

Indem sich Zacharias in der zweiten Strophe an den Knaben wendet, widerholt er zuerst in Kürze zusammengezogen die Verheißungsworte des Engels über Johannes. „Prophet des Höchsten" entspricht dem V. 15: „er wird groß sein vor dem Herrn — und voll des heiligen Geistes"; „du wirst hergehen vor dem Angesichte des Herrn" ist wortgetreue Widerholung dessen was der Engel gesprochen, nur daß er noch beifügte: „im Geiste und in der Kraft des Elias"; „zu bereiten die Wege" enthält den prophetischen bildlichen Ausdruck, wofür der Engel den erklärenden eigentlichen wählte: „er wird die Kinder Israels zum Herrn bekehren und ihm herstellen ein zubereitetes Volk (V. 16 und 17)."

Der Ausdruck „Prophet" steht im streng biblischen Sinne zur Bezeichnung eines göttlich erweckten Verkündigers dessen was der Herr thun wird. In wie ferne dieß bei Johannes zutreffe, wird genau angegeben: „er wird dem Herrn vorangehen und ihm die Wege bereiten." Damit kündigt er an daß der Herr bald kommen wird; denn nahe wird sein und unfehlbar wird kommen wer die Wege vor sich her bereiten läßt. Die Grund-

aufgabe des Johannes ist also eine prophetische, sie mag sich nun im speciellen wie immer gestalten.

77. Um zu geben Erkenntniß der Rettung seinem Volke,
in Vergebung ihrer Sünden

78. durch das erbarmungsvolle Herz unsers Gottes,
worin uns heimgesucht hat ein Sonnenaufgang
aus der Höh'.

Der Absichtssatz: „um zu geben" hängt ab von: „du wirst hergehen"; denn Zweck und Absicht dieses Hergehens vor dem Herrn war, dem Volke Heilskenntniß zu bringen. Anderes konnte Johannes nicht thun als daß er die Kenntniß brachte; wenn nun Israel diese Kenntniß sich im Glauben aneignete, dann waren die Wege für den Herrn bereitet. Beide, Volk und Prophet in Zusammenwirkung, bereiten den Weg.

Man hätte die erste Hälfte des Liedes dahin deuten können daß Zacharias vorzugsweise die äußere Glorie der messianischen Zukunft in's Auge fasse, schon die Wahl des Ausdruckes „Horn der Rettung," sowie die widerholte Betonung der „Feinde Israels" hätten darauf führen können. Hier kommt er diesem zuvor; er gibt selbst die wesentliche Eigenschaft der Errettung an die in Vergebung der Sünde besteht, ohne die andere des Glückes der Sicherheit und Ruhe auszuschließen, wie sie schon im bildlichen „Sonnenaufgang aus der Höh'" mit einbegriffen ist, denn das Licht ist dem Morgenländer nicht minder Bild des Glückes als der Erkenntniß.

Es ist richtig bemerkt worden, man habe „in Vergebung der Sünden" auf „Erkenntniß" zu beziehen. Also nicht: eine Rettung welche in Vergebung der Sünde besteht, sondern: eine Erkenntniß daß die Rettung in der Vergebung der Sünde beruht. Das ist keineswegs gleichbedeutend, und also etwa nur ein Wortgezänk, sondern geht tiefer. Denn daß die Rettung, das messianische Heil in der Vergebung der Sünden besteht, ist eine ewige Wahrheit. Ohne Vergebung kein Heil und kein Friede; alle Güter der herrlichen messianischen Zeit haben darin ihren Quell und Ursprung. Das bleibt unerschütterlich stehen. Aber ob es der Mensch erkenne,

ob er Heil und Glück darin suche oder in andern Dingen, das hängt damit nicht zusammen; der Mensch lebt sich gar leicht in falsche Anschauungen und Vorstellungen hinein. Johannes entsprach ganz seinem Berufe, diese Kenntniß dem Volke zu bringen. „Thut Buße!" war der einzige Gegenstand seiner Predigt. War sie etwa überflüßig, war sie nicht viel mehr vergeblich? Die Vergebung selbst hinwider hat ihren tiefsten Grund in der göttlichen Erbarmung; darum fährt das Lied fort: „durch das erbarmungsvolle Herz unsers Gottes". Die Beweise hiefür sahen wir schon oben; sie durchweben die ganze heilige Geschichte; alles was Gott an seinem Volke gethan hat, thut und thun wird, kommt aus seinem erbarmungsvollen Herzen; denn er will nicht den Tod des Sünders sondern daß er sich bekehre und lebe.

Die Benennung des Heiles (Nachlaß der Sünden) dessen Kenntniß Johannes bringen wird, gibt dem Lobsingenden Gelegenheit zu einem zweiten Bilde (Sonnenaufgang), das der innerlich wirkenden, geistigen Seite des messianischen Heiles so vollkommen entspricht, als das erste (Horn) seiner nach außen sich offenbarenden alles überwindenden Kraft. Horn und Sonne stehen nach ihrer symbolischen Bedeutung in einem Verhältnisse zu einander wie äußeres und inneres. Das Horn bringt Befreiung aus Kerker und Fesseln, die Sonne bringt Licht Leben Freude. Beide Bilder kommen oft vor, und beide sind als Bezeichnung Jesu Christi schon durch den prophetischen Sprachgebrauch geheiligt, besonders das letztere von Sonne und Sonnenaufgang. Malachias sagt: „Siehe der Tag wird kommen brennend wie ein Feuerherd, und alle Uebermüthigen und alle Uebelthäter werden zu Stoppeln: aber euch (spricht der Herr) die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit, Heilung ist in ihren Flügeln, und ihr kommet hervor und hüpfet wie Kälber (IV, 1, 2)." Wie Zacharias „Horn" und „Sonne" so bringt Malachias „Feuerherd" und „Sonne" in Verbindung. Allbekannt ist die herrliche Schilderung bei Js. LX, 1—3: „Auf, werde Licht, Jerusalem, denn dein Licht kommt, denn die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir! Denn siehe Dunkel bedeckt die Erde und Finsterniß die Völker, über dir aber geht auf der Herr und seine Herrlichkeit wird

gesehen in dir. Und die Heiden wandeln in deinem Lichte und die Könige im Glanze deines Morgenrothes.“ Und jene andere auf welche unser Gesang selbst verweist im gleich folgenden Verse neben dem kurzen Verheißungsworte: „Es ist zu geringe daß du mein Knecht seiest, die Stämme Jakobs aufzurichten — siehe ich mache dich zum Lichte der Heiden daß du mein Heil seiest bis an die Grenzen der Erde (XLIX, 6).“ Ebenso XLII, 6: „Ich mache dich zum Bunde des Volkes, zum Lichte der Heiden.“

79. Zu leuchten denen die in Finsterniß
und in Todesschatten sitzen,
um zu richten unsere Füße
auf den Weg des Friedens.

Die beiden ersten Versglieder verweisen, wie wir schon bemerkten, auf eine prophetische Stelle bei Isaias deren auch Matth. IV, 16 erwähnt, nämlich IX, 2: „Das Volk so wandelte in Finsterniß, sah ein großes Licht, die da wohnten im Todesschattenthale, Helle strahlte ihnen auf“; d. i. ihnen ist die Sonne aufgegangen, ein voller sonnenheller Tag ist für sie angebrochen.

Die Wirkung der Sonne ist, zu leuchten. Wo keine Sonne scheint, herrscht Finsterniß und Todesschatten. Doch dürfen wir den letztern Ausdruck nicht in dem Sinne nehmen, wie er uns geläufig ist, sondern wie ihn der Hebräer dachte. Uns wäre „Todesschatten“ (wie Todesstille) ein Schatten d. i. eine Dunkelheit welche der Tod um sich verbreitet, also ein bildlicher Ausdruck für: tiefe Dunkelheit. Nicht so dem Hebräer; im Schatten des Todes sitzen, heißt nach seiner Auffaßung: in der Unterwelt sein, da sitzen (wohnen) wohin der Tod seinen Schatten wirft, wo er regiert, wo er sein Reich hat. Wir könnten kurzweg: „im Tode“ sagen: „zu leuchten denen die in Finsterniß und im Tode wohnen.“

Da nun „Sonnenaufgang“ im bildlichen Sinne steht, die geistige Sonne Jesus Christus bezeichnend, welche „aus der Höhe“ (vom Himmel) herniedersteigend uns heimsuchte, so steht auch „Finsterniß und Todesschatten“ in demselben geistigen Sinne von der Unwissenheit und dem Tode der Seele durch die Sünde. Unwissenheit (Thorheit) nach biblischer Anschauung ist die religiöse des

Unglaubens oder Irrglaubens und der daraus entspringenden verkehrten ethischen Grundsätze und Lebensregeln. Auf ihnen wuchert wie auf einem üppigen Grunde das Unkraut der Sünde; der Sünder aber ist vor den Augen Gottes todt, darum ist auch hier „Finsterniß und Tod" in Verbindung gebracht. Die Thorheit stürzt in Sünde und die Sünde tödtet.

Der todte sitzt oder liegt, der lebende steht und geht; daran schließt sich das weitere Wort unsers Liedes: „um zu richten unsere Füße auf den Weg des Friedens". Die Sonne der Johannes vorausschreitet wie der Morgenstern dem Tage, bringt uns Licht und Leben, sie erweckt uns aus dem Tode der Unwissenheit und Sünde, nicht daß wir einem zweiten Tode verfallen, sondern daß wir sehend und belebt unsere Schritte richten auf den Weg des Friedens. Man erklärt dieses gerne durch: „auf den Weg der zum Frieden führt", und Friede hinwider durch „Heil Glück oder Glückseligkeit". Aber mit Unrecht und aus Verkennung des bildlichen Gebrauches von „Weg", wie er in den heiligen Büchern unzählige mal vorkommt. Weg ist die Lebensrichtung, die Lebensweise selbst, und Weg des Friedens bezeichnet jene Lebensrichtung welche der Friede einhält, es ist ein Weg den der Friede (personificirt gedacht) geht. Friede aber ist nicht Heil und Glück, sondern der innere Friede der in der Aussöhnung mit Gott besteht, und der äußere Friede den wir mit unserm Nebenmenschen und mit der ganzen Natur haben; es ist der Friede Jesu Christi, wie er selbst sagt: „meinen Frieden gebe ich euch (Joh. XIV, 27)." Die Sonne belebt und leuchtet uns, auf daß wir von nun an gehen und wandeln im Frieden, in jenem Versöhnungsfrieden den uns Jes. Chr. durch sein Leiden und Sterben erworben hat. Welch ein erhabener alles umfassender Schluß dieses prophetischen Sonnengesanges!

Man möchte jetzt vielleicht nur mehr die Frage aufwerfen, ob Zacharias wirklich die Vorstellung hatte daß Israel in Finsterniß und Todesschatten sitze. Es war ja doch im Besitze des geoffenbarten göttlichen Wortes, wenigstens eines Lichtes das leuchtete in der Finsterniß, wenn wir es auch nicht das ganze volle Licht, eine Sonne nennen können. Hielt er nun etwa das Volk

für abgefallen und den Heiden gleich, oder ging er in seiner Schilderung von dem rein theoretischen Standpunkte aus: „ohne Christus kein Heil?" Ich wagte es nicht, eines von beiden zu behaupten; denn ganz Israel war nicht abgefallen, und ohne Christus war die Welt nie. Schon den ersten Eltern wurde Christus verheißen und seitdem lebten und starben alle Gläubigen im mehr oder weniger klar bewußten Glauben an den kommenden Erlöser. Im absoluten Sinne also waren die Gläubigen zu keiner Zeit „in Finsterniß und Todesschatten"; sie alle beteten: „ich weiß daß mein Erlöser lebt"; aber im relativen Sinne gegenüber dem uns durch Jes. Chr. thatsächlich gebrachten Heile bleiben die Worte des Zacharias in voller Kraft. Nicht absolute und an und für sich, wohl aber gegenüber unserer Heilskenntniß war die vorchristliche Zeit in Finsterniß und Todesschatten befangen. In ähnlicher Weise sagt auch Jes. Chr. daß er gesendet worden sei zu den „verlornen Schafen Israels (Matth. XV, 24)." Er nennt ganz Israel „verlorne" Schafe, wie Zacharias von ganz Israel sagt „es sitze in Finsterniß". Dazu kommt daß unser prophetische Sänger im Namen der Menschheit spricht — der Heiden wie der Juden, denn Jes. Chr. ist für alle gekommen. Aber von der Menschheit gilt im vollsten Sinne: „sie saß in Finsterniß und Todesschatten" bis der Erlöser aus Tod und Sünde kam.

Thauet Himmel den Gerechten,
Wolken regnet ihn herab!
Rief das Volk aus bangen Nächten
Aus der Sünde düsterm Grab.

Siehe das getreue Echo unsers Gesanges!

80. Der Knabe aber wuchs und erstarkte im Geiste, und er war in der Wüste bis auf den Tag seiner Darstellung vor Israel.

Der Schlußbericht über den Knaben Johannes bis zum Beginne seines Predigtamtes ist kurz und fragmentarisch, für die Sache aber ausreichend, da die Evangelien keine Geschichte des Johannes zu geben haben. Die Hand des Herrn, hatte Lukas schon oben gesagt,

war mit ihm und sie zeigte sich schon darin daß der Knabe leiblich und geistig erstarkte und frühe, als Knabe noch, die Wüste zu seinem Aufenthalte wählte. Nähere Angaben fehlen; Johannes selbst sprach wohl nie von seiner Jugend, sie blieb in ein heiliges Dunkel gehüllt. Eine sehr späte Legende erzählt daß Elisabet mit dem Kinde vor den Verfolgungen des Herodes in die Wüste geflohen sei.*) Das ist unbeglaubigt und gegen den Wortlaut unserer Erzählung wornach der Knabe aus eigenem Antriebe die Wüste aufsuchte, um sie nicht mehr zu verlassen. Aber wann? Vielleicht nach dem Tode seiner hochbetagten Eltern. Daß er die Wüste nicht mehr verließ, konnte nur in Folge göttlichen Antriebes geschehen, anders wäre er wenigstens während der Festtage nach Jerusalem gekommen und hätte auf sein priesterliches Amt nicht verzichtet. Matth. III, 1 nennt die Wüste in der Johannes sich aufhielt, die „Wüste von Juda" d. i. jener gebirgige unangebaute Landstrich der sich vom rechten Ufer des Kidron an längs der Westküste des todten Meeres hinzieht. Da wir den Geburtsort des Johannes nicht kennen, läßt sich auf exegetischem Wege auch der Theil des ziemlich umfassenden wüsten Gebirgsstockes welchen Johannes bezogen haben mag, nicht ermitteln oder mit einiger Wahrscheinlichkeit abgrenzen. Die gegenwärtig so benannte „Johanniswüste" nur anderthalb Stunden von Jerusalem entfernt, hat keine alten Zeugen für sich und den Umstand gegen sich daß das ebendaselbst gelegene schöne Johanniskloster zugleich die Geburtsstätte des Täufers sein will. Die Umgegend ist durch seinen herrlichen Rosenschmuck berühmt, und das Thal mit der Felsengrotte des Johannes am Fuße einer Quelle gehört jetzt zu den lieblichsten Umgebungen Jerusalems.**) Doch dieses letztere allein wäre nicht von wesentlicher Bedeutung, da hundertjährige Cultur eine Landschaft ganz umgestalten kann, und die Beschaffenheit der Wüste in die Johannes zog, nirgends angegeben wird. Sie konnte ein culturfähiger Landstrich sein.

---

*) Niceph. I, c. 14.

**) Ritter XVI, 513 flgd.

In der Wüste sich aufzuhalten, war nichts ganz ungewöhnliches. Elias war lange in der Wüste, Jeremias wünschte in einer Wüste sein Leben beschließen zu können. Einsiedlerleben in der Wüste führten auch theilweise die Essäer. Daß aber Johannes mit ihnen zusammentraf, ein essäerartiges Leben unter ihrem Einflusse oder nach ihrem Beispiele führte u. s. w., muß ich entschieden abweisen. Der des heiligen Geistes voll war, bedurfte keiner Essäer. Das Evangelium ignorirt sie ganz und gar; denn sie waren, trotz der Vorliebe des Geschichtschreibers Josephus, Schismatiker und nichts weniger als gesetzliche Juden. Schon der Umstand daß sie keine Opfer brachten, dazu ihre Mysterienlehre entfernte sie weit vom rechtgläubigen Judenthume. Die erste christliche Predigt blieb ihnen, so scheint es, ganz ferne; und wenn später einige von ihnen Christen wurden, gereichte es der Kirche mehr zum Verderben als zum Heile.*)

---

*) Haneberg, Gesch. d. Offenb. S. 509—11.

Zweites Kapitel.

Jesu Geburt; Beschneidung und Darstellung; Symeon und Anna; der zwölfjährige Knabe im Tempel.

1. Es geschah aber: in jenen Tagen ging aus ein Befehl vom Kaiser Augustus, daß der ganze Erdkreis beschrieben werde.

Der Kaiser Augustus hatte seinem Testamente drei Urkunden *) beigefügt: 1 Anordnungen über sein Leichenbegängniß, 2 eine statistische Uebersicht der militärischen und finanziellen Mittel des Staates (breviarium imperii) und 3 eine Uebersicht seiner wichtigsten Thaten und Unternehmungen (index rerum gestarum). Vom letzten erhielt sich eine Abschrift in dem berühmten Ancyranischen Denkmale **); den Inhalt der zweiten Urkunde gibt summarisch Tacitus ***) an: „sie umfaßte die öffentlichen Hilfsquellen:

---

*) Suet. Aug. 101: De tribus voluminibus uno mandata de funere suo complexus est; altero indicem rerum a se gestarum, quem vellet incidi in aeneis tabulis quae ante Mausoleum statuerentur; tertio breviarium totius imperii: quantum militum sub signis ubique essent, quantum pecuniae in aerario et fiscis et vectigalium residuis.

**) Der Index rerum gest. sollte auf Bronce eingegraben bei seinem Mausoleum aufgestellt werden. Davon erhielt sich eine Copie in der Steinschrift eines dem Augustus gewidmeten Tempels zu Ancyra in Galatien. Sie ist an den beiden Seiten rechts und links vom Tempeleingange angebracht, an mehreren Stellen aber beschädigt.

***) Ann. I, 11: Opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis, quot classes regna provinciae, tributa aut vectigalia et

wie viele Bürger und Waffengenossen, wie viele Flotten, Reiche, Provinzen, welche Steuern oder Abgaben, was für Bedürfnisse und Reichnisse; alles geschrieben mit eigner Hand." Eine solche Kenntniß war nur möglich, wenn er im ganzen Reiche Schätzungen und Volkszählungen oder andere ähnliche Acte vorgenommen hatte. Daß aber Augustus darauf ein Hauptaugenmerk richtete, sehen wir außer dem ebenerwähnten eigenhändig geschriebenen Reichskataster auch an einer von ihm veranstalteten Reichsvermessung*) und dem dreimaligen Census den er vornahm, den ersten im sechsten Jahre seines Consulates 726, den zweiten, nachdem er das dritte Decennium seiner Herrschaft angetreten hatte 746, den dritten nach dem Beginne des fünften (766), schon krank und sehr gebrechlich.**)

Herodes war römischer Bundesgenossenkönig, aber nicht in Folge eines freien gegenseitigen Vertrages, sondern kraft römischer Einsetzung in ein erobertes Land. Diese Art Könige waren, was die innere Verwaltung ihres Reiches betraf, frei, im Uebrigen aber Vasallen der Römer. Sie wurden mit zum römischen Reiche gezählt und hatten unweigerlichen Gehorsam zu leisten.***) Die Römer verfügten nach Belieben über ihre Staaten, luden sie nach Rom vor, entschieden über ihre Familienangelegenheiten und die

---

necessitates et largitiones. Die tributa sind directe, die vectigalia indirecte Steuern (ed. Niperdey I, p. 14).

*) Frontin. de colon. (in den rei agrar. auct. Goes. p. 109). Aeth. Ister Cosmographia p. 26, siehe beide Stellen bei Wieseler (chron. Syn.) p. 81.

**) Ihrer gedenkt das Monum. Ancyr. Suet. vita c. 27 sagt kurz: Censum populi ter egit.

***) Die Römer unterscheiden bei ihren Bundesgenossen (socii) zwischen socii aequo foedere, solche Bundesgenossenschaften welche auf gegenseitigen Frieden und Freundschaft (pax et amicitia) geschlossen wurden, wie z. B. Judas Makkab. ein römischer Bundesgenosse wurde; und socii non aequo foedere, solche die sich nach einem unglücklich geführten Kriege unterwarfen und als socii hernach noch angenommen wurden. Die socii reges zweiter Klasse zu denen Herodes gehörte, heißen ὑπήκοοι bei Strabo, inservientes bei Tacitus, in fide et clientela bei Sallust., lauter Ausdrücke welche ihre Unterwürfigkeit deutlich genug bezeichnen.

Thronfolge und behandelten sie oft mit dem größten Uebermuthe. Sie mußten ordentlichen und dazu je nach Veranlassung außerordentlichen Tribut zahlen, die durchziehenden römischen Heere verpflegen, Hilfstruppen, Schiffe u. s. w. stellen. Daß Herodes in nichts milder behandelt wurde, ersehen wir aus der Geschichte. Er also konnte sich einer Schätzung oder Volkszählung, wenn sie dem römischen Imperator beliebte, nicht entziehen. In mancher Beziehung mochte sie ihm vielleicht selbst angenehm sein, denn er durfte von dem Gerechtigkeitsgefühle des Augustus erwarten, nicht mit Forderungen überbürdet zu werden.

Da auf rechtskräftigem und geschichtlichem Wege eine von Rom ausgehende Vermögensschätzung oder Volkszählung in Judäa durchaus begründet erscheint, fragt es sich nur mehr um die Art und die Zeit derselben. Ueber die Art werden wir noch besonders zu sprechen Gelegenheit bekommen, die Zeit wird an unserer Stelle selbst mit ziemlicher Genauigkeit angegeben, indem diese Specialschätzung in Verbindung gebracht wird mit einem allgemeinen kaiserlichen Gebote das noch zu Lebzeiten des Herodes ausgeführt ward. Wir kommen also nicht über das Jahr 750 (d. i. nach gewöhnlicher Rechnung 4 vor Chr.) herab und nicht über 746 hinauf, indem in diesem Jahre der zweite allgemeine Census vorgenommen wurde.

Daß mit einem solchen Census der römischen Bürger auch Provincialschätzungen und Volkszählungen verbunden wurden, bezeugen außer unserer Stelle noch andere Nachrichten. So wird uns z. B. berichtet daß dem ersten Census (726) ein Provincialcensus in Gallien folgte und ein zweiter ebendaselbst (eine Revision) dem dritten im Jahre 766.*)

Die Thatsache daß ein (d. i. der zweite) Census des Kaisers Augustus auch das jüdische Land traf, drückt unser Evangelist kurz aber richtig also aus: „es ging aus ein Befehl des Kaisers Augustus daß der ganze Erdkreis beschrieben werde."

---

*) Dio Cass. LIII, 22. Liv. Ep. 134. 137. Claud. orat. sup. civit. Gall. II, 37. Pauly. s. v. provincia. Savigny, Walter, Manso citirt von Tholuck Glaubw. p. 192—194.

2. Diese Beschreibung war die erste des Stadthalters von Syrien Quirinus.

Lukas hält sich in dieser weitern Angabe genau an seine Quelle, lag sie nun schriftlich vor, oder bestand sie in einem mündlichen Berichte. Was er aber hier mittheilt, hatte zunächst bloß ein Interesse für die Betheiligten und von den Lesern für jene welche sich auf dem Schauplatze der Geschichte selbst befanden, nicht für ferner stehende, da es nur den Mann welcher die Schätzung als kaiserlicher Legat vornehmen ließ, benennt, und einem Irrthume vorbeugt in den solche verfallen konnten, welche im Lande selbst wohnten, weil Palästina später einer zweiten Schätzung durch denselben Quirinus unterworfen wurde.

Quirinus wurde zwar erst 759 Stadthalter (Präses) von Syrien, aber dieß hat keinen Einfluß auf unsere Erzählung; denn Lukas berichtet wie er gelesen oder gehört hatte; im Volksmunde war aber Quirinus bloß unter diesem Titel bekannt, gerade wie man unter uns vom Kaiser Napoleon redet, auch aus der Zeit da er noch Consul war. Solche Anachronismen in amtlichen Benennungen kommen in der Volkssprache überall vor.

Quirinus kam als Präses von Syrien mit den Juden in vielfache und peinliche Berührung. Er hatte in einer außerordentlichen Sendung des Kaisers Judäa der syrischen Provinz einverleibt, den Coponius als ersten Landpfleger bestellt, das Vermögen des abgesetzten Archelaus eingezogen und das Land einem (zweiten) Census unterworfen der allgemeine Unzufriedenheit erregte und theilweise offene Widersetzlichkeit fand. Kein Wunder also wenn man in Judäa nur vom Präses Quirinus sprach.

Wir wollen über diesen Mann noch einiges anführen, insoferne es dazu beiträgt, die Angabe unsers Evangeliums in ein helleres Licht zu setzen,

Publius Sulpitius Quirinus ein Lanuviner von Geburt hatte sich durch Eifer im Kriegsdienste und Gewandtheit in Staatsgeschäften, obgleich er von niedriger Abkunft war, zu den höchsten Aemtern emporgeschwungen und das besondere Vertrauen des Kaisers erworben welches er auch nicht mehr verlor.

Im Jahre 742 bekleidete er das Consulat, unterwarf hernach das Gebirgsvolk von Homona in Pisidien,*) worauf ihm die Ehre des Triumphes zuerkannt wurde, ward 755 als dirigirender Minister dem jungen Cajus Cäsar in Armenien beigesellt und vom Jahre 759 bis etwa 764 Präses von Syrien. Auch der Gunst des Tiberius erfreute er sich, so daß dieser beim Tode des Quirinus 772 auf öffentliche Exequien antrug.**)

Wir sehen daß sich gerade in den Jahren 746—50 eine Lücke in der öffentlichen Thätigkeit des Quirinus findet. Da nun in eben dieser Zeit der zweite römische Census abgehalten wurde, erscheint die Angabe unsers Evangelisten als treffende Ergänzung. Syrien war kaiserliche Provinz, wozu geographisch betrachtet auch das zinspflichtige Judäa gehörte; ein Census dieser Länderstriche wurde mit dem römischen verbunden und dem Consularen Quirinus übertragen. Wir sagen dieses nicht ohne Grund, denn es kommen uns halben Wegs zwei andere Angaben entgegen welche sich auf Inschriften erhalten haben. Die eine, zu Ehren eines gewissen (weiter nicht bekannten) Q. Aemil. Palicanus Secundus, sagt daß er auf Befehl des Quirinus einen Census der Apamenischen Provinz vorgenommen habe.***) Die andere berichtet von einem Consularen aus der Zeit des Augustus welcher Syrien zweimal verwaltete. Letzteres kann nach dem übrigen Inhalte, wie Sanclemente zeigt der diese Inschrift zum erstenmale edirte, nur Quirinus sein.†) Er war also zuerst in außerordentlicher

---

*) Oder dem rauhen Cilicien; beide Landschaften stießen zusammen und waren von einem muthigen Volke bewohnt, das selbst die Römer nur halb und halb unterwarfen.

**) Ueber seinen sittlichen Character fällt Tacitus ein scharfes Urtheil: impiger militiae et acribus ministeriis — sed caeteris haud laeta memoria Quirini erat, ob intenta, ut memoravi, Lepido pericula, sordidamque et praepotentem senectam. Ann. III, 48.

***) Syrien wurde unter der römischen Verwaltung in zehn meistens nach ihren Hauptstädten benannte Gaue, unter denen auch der „apamenische Gau" war, abgetheilt. Murat. Nov. thes. vet. insc. p. DCLXX n. 1. Sie hat Sepp mitgetheilt I. S. 142.

†) De anno Chr. Dom. natal. IV. c. 3. 4. p. 413 — 434. vergl. dazu c. 6.

Sendung hernach in ordentlicher (als Präses) mit der Verwaltung Syriens betraut. Während der ersteren hatte Syrien seine eigenen Stadthalter, neben denen noch öfter kaiserliche Legaten aufgeführt werden.*) Denn die Ordnung der Finanzen wurde immer außerordentlichen Beamten übertragen, welche in den Provinzen gewöhnlich Censitoren hießen zum Unterschiede von den Censoren der römischen Bürger.

3. Und alle gingen hin sich verzeichnen zu lassen, ein jeder in seine Stadt.

4. Auch Joseph zog hinauf von Galiläa aus der Stadt Nazaret nach Judäa in die Stadt Davids Bethlehem genannt, weil er aus dem Hause und Geschlechte Davids war,

5. um sich verzeichnen zu lassen mit Maria seiner Verlobten die schwanger war.

Da der Evangelist sagt daß jeder in seine Stadt gegangen sei, und die verhältnißmäßig weite Reise des Joseph von Nazaret

---

p. 443—448. Auffallend ist daß die zahlreiche neuere Literatur über die Schätzung des jüd. Landes dieser Stelle des Sanclem. keine Erwähnung macht. Mir steht das Buch leider nicht zu Gebote, und ich wurde nur auf sie aufmerksam aus einer Anmerk. zu Pauly, Realencl. VI, 1502 s. v. Sulpitius. Doch finde ich jetzt daß Patricius derselben Inscription erwähnt und ein fac simile von ihr mittheilt — ne forte intereat simul notitia monumenti tam insignis, aut in uno Sanclementii libro lateat. Er fährt dann fort: quamquam inde avulsum fuerit nomen ejus, cui titulus positus erat, nihil tamen hic reperias, quod Quirinio non congruat, aliquid vero quod huic uni, ut illud Divi Augusti iterum Syriam. Sed plenissime haec tractata habet Sanclementius, qui legendus omnino est (l. c. III, p. 166. §. 19). Zumpt (Comment. epigraph. II, p. 73—180) bestreitet die Echtheit der im Thes. von Muratori enthaltenen Inscription, welche von Sanclemente und Huschke nicht beanstandet wird. Eine nähere Untersuchung pro und contra ist mir nicht möglich, hat aber auf unsern Fragepunkt keinen Einfluß, da Quirinus auch nach Zumpt zweimal Stadthalter von Syrien war und somit die Angabe unsers Evang. aufrecht erhalten wird.

*) Jos. XVI, 9, 1. 2. Daraus erklärte sich die Stelle bei Tertullian: Census constat actos sub Augusto tunc in Judaea per Sent. Saturninum,

nach Bethlehem damit motivirt, „er war aus dem Geschlechte Davids,“ kann die Schätzung wohl nur eine Volkszählung gewesen sein, deren in der Geschichte Israels öfters vorkamen. Der Zweck einer solchen von Seite des römischen Imperators war, die Leistungsfähigkeit des Landes und Volkes kennen zu lernen. Die Juden als Nation bezahlten damals keinen Tribut nach Rom; wenn einer zu leisten war, betraf er nur den von Rom eingesetzten König.*) Die Ausführung der Schätzung hinterließ daher außer augenblicklicher Besorgniß und Quälerei keine weiteren Spuren und konnte später leicht in so weit vergessen werden daß ihrer z. B. Josephus nicht erwähnte. Möchte Herodes keine traurigeren Erinnerungen zurückgelassen haben, als die einer Volkszählung mit all ihren Schwierigkeiten, Plackereien und Besorgnissen!

Die einzelnen Familien („Männer“ genannt) wurden in ihre Häuser, die Häuser in ihre Geschlechter, die Geschlechter in ihre Stämme einregistrirt und darnach gezählt; denn die älteste Abtheilung in absteigender Linie war: Stamm, Geschlecht, Haus, einzelne Familie („Mann“). *) Diese Art der Einregistrirung mußte beibehalten bleiben, weil sich anders die echt israelitische Abstammung nicht beweisen

---

apud quos genus ejus inquirere potestis (adv. Marc. IV, 19). — Zum ganzen vergleiche Sepp I, 135—146. Thol. Glaubw. S. 175 flg. Hug Gutachten p. 95 flg. Wieseler p. 73 flg. und die daselbst citirten Werke über uns. Gegenst., namentlich Huschke: Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Chr. gehaltenen Census. Breslau 1840. Noch führt eine ganze Reihe von Specialschriften über diesen Gegenstand de Wette auf.

*) Nur Appian. Civ. 5, 75 spricht von einem Tribute den Antonius dem Herodes auferlegte. Jos. erwähnt dessen nicht; aber es gab genug andere Arten seine Erkenntlichkeiten gegen Rom factisch an den Tag zu legen.

**) Jos. VII, 14: „Ihr sollt hervortreten am Morgen nach Stämmen; und es wird geschehen, der Stamm (שבט) welchen der Herr (durchs Loos) treffen wird, soll hintreten nach Geschlechtern, und das Geschlecht (משפחה) welches der Herr treffen wird, soll hintreten nach Häusern, und das Haus (בית) welches der Herr treffen wird, soll hintreten nach den Männern (גברים).“ Belehrend ist das gleich folgende Beispiel. Von den Stämmen traf das Loos Juda, und von den Geschlechtern Juda's das Geschlecht Sarchi, und von den Häusern Sarchi's das Haus Sabdi, und von den Häusern Sabdi's den Mann Achan.

ließ. Schon Esra drang darauf, daß alle ihr Stammhaus, ob sie von Israel wären, nachwiesen. Welche die Urkunde ihrer Geschlechtsverzeichnisse nicht mehr hatten, wurden nur als Proselyten betrachtet, wohl ohne alle religiöse Beschränkung; wenn sie aber zum Priestergeschlechte zu gehören vorgaben, aus demselben ausgeschlossen (Esr. II. 59, 62). Diese urkundlichen Verzeichnisse wurden bis in die letzten Zeiten herab fortgeführt, mußten aber zugleich, wofern sie öffentlichen Charakter haben sollten, an dem Orte welcher als Hauptsitz der Familie galt, niedergelegt sein. Wie sich die öffentlichen Verzeichnisse der Priesterfamilien zu Jerusalem befanden, was wir aus Josephus Flavius ersehen,*) so die der davidischen in Bethlehem, daher vielleicht die (früher nicht vorkommende) Benennung „Stadt Davids.“ Was dem Römer die Censustabelle, das war dem Juden die Einregistrirung nach Stamm und Geschlecht in seiner Stadt: sie bildete die unschätzbare Urkunde seiner wahren Abstammung von Israel. Die Wichtigkeit der Sache überwog alle Unbequemlichkeit, die indeß nur ausnahmsweise gerade so bedeutend wurde wie bei unserm Falle, weil die Familien gerne beisammen blieben.

Lukas sagt von Joseph: „er war aus dem Hause und Geschlechte Davids;“ beide Ausdrücke „Haus“ und „Geschlecht“ stehen synonym; ihr gegenseitiges Verhältniß ist daß „Haus“ einen größern, „Familie“ einen engern Kreis der Abstammung bezeichnete: Joseph gehörte zur davidischen Familie, nicht bloß zum davidischen Hause.**) Er ließ sich aufschreiben „mit Maria seiner Verlobten.“ Sie war seine Gemahlin, heißt aber zart seine Verlobte wegen ihres gemeinsamen jungfräulichen Lebens. Daß Maria mitreiste, ergibt sich aus dem Folgenden; daß sie mitreisen mußte, läßt sich durch nichts erweisen. Weder die Art römischer noch die israelitischer Schätzung forderte persönliche Gegen-

*) Vita Jos. §. 1; er nennt diese Verzeichnisse *δέλτοι δημόσιαι*. Vergl. zu *δέλτος* (tabula) 1 Makk. VIII, 22 *ἐπὶ δέλτοις χαλκαῖς*.

**) Der Ausdruck *ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς* ist echt griechisch, nicht hebräisirend, wie man freilich allgemein annimmt, vergl. die Anmerk.

wart der Frau;*) Beispiele aber aus der spätern Zeit der Eroberung des Landes durch die Araber gestatten keinen Rückschluß auf unsere Verhältnisse.**) Doch was sollte einer freiwilligen Mitreise Mariä im Wege stehen? Joseph nahm sie mit und sie begleitete ihn freudig in einem höhern ihnen selbst unbewußten Antriebe, während die nächsten Beweggründe die des Schutzes und der gegenseitigen heiligen Liebe waren. Ihr Zustand legte kein Hinderniß, da Maria die Stunde der Geburt nicht so nahe dachte als sie war, und sich leiblich kräftig genug fühlte, ohne besondere Beschwerde eine Reise mitzumachen die nur wenige Tage in Anspruch nahm, da sie nicht im Sinne hatten, in Bethlehem länger als nothwendig war, zu verweilen.

6. Es geschah aber, da sie dort waren, erfüllten sich die Tage daß sie gebäre,

7. und sie gebar ihren Sohn, den Erstgebornen, und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, weil kein Platz für sie in der Herberge war.

Der Evangelist faßt sich hier in auffallender Weise kurz. Er setzte entweder eine genaue Kenntniß schon voraus, oder folgte einer Quelle welche selbst nicht mehr enthielt. Denn die scheinbar umständliche Beschreibung: „sie wickelte das Kind in Windeln und legte es in eine Krippe," wurde offenbar nur deßhalb eingeflochten, weil das eben gesagte vom Engel als Kennzeichen für die Hirten angegeben wurde. Es blieb daher auch fragmentarisch und überließ die Ergänzung dem Leser. Der Hauptsatz ist also bloß: Jesus wurde in Bethlehem geboren. Von den wunderbaren Umständen welche dieses Ereigniß in Bethlehem her-

*) Die aus Dion. Halic. 4, 45 angeführte Stelle beweist nur daß Weiber und Kinder mit angegeben wurden, nicht daß sie gegenwärtig sein mußten. Bei den Römern mußte jeder seinen vollständigen Namen angeben (nomina, pronomina, cognomina), den Namen des Vaters, der Frau und der Kinder, sein Alter und seine Tribus.

**) Das Beispiel des Abdel Melik 692 n. Chr. aus Assem. bibl. orient. II, 104 citirt von Wiseman (Zusammenhang S. 463).

beiführten und begleiteten, hebt Lukas nur die Einleitung (das kaiserliche Edikt) und den Schluß (die Anbetung der Hirten) heraus mit jenem Nachtrage der zum Verständnisse des letztern unumgänglich gefordert wurde.

Maria wurde, wie alle Umstände unzweifelhaft machen, von der Geburtsstunde überrascht und zwar gleich beim ersten Nachtlager;*) denn es sollte die vollkommene Unabsichtlichkeit von Seite der Betheiligten (Joseph und Maria) bei diesem Ereignisse — der Messias geboren in Bethlehem, offen da liegen und bewiesen werden können. Aus diesem Grunde gibt daher Lukas auch die Veranlassung der Reise nach Bethlehem so genau an. Sie kam unversehens aus kraft eines kaiserlichen Ediktes. Auch wäre kaum denkbar daß Joseph mehrere Tage mit Maria in einem Stalle oder einer Höhle, jedenfalls in keiner ordentlichen Herberge zugebracht haben sollte. Bethlehem, von je ein kleines Städtchen schon wegen seiner Lage auf einem schmalen Bergrücken,**) konnte leicht überfüllt werden, aber doch nur am Vorabende, denn schon mit dem ersten Tage der Schätzung mußten sich die Reihen bedeutend lichten.

Da Lukas sagt: „in der Herberge" (nicht „in einer") kann er nur die öffentliche Herberge deren jede Stadt im Oriente besitzt,***) gemeint haben, und da er ferner berichtet daß Jesus in einer Krippe lag, nur einen Ort welcher den Herden zum zeitweiligen Aufenthalte diente, sei es nun ein gebauter Stall oder eine Höhle die zugleich als Stall benützt wurde. Die heiligen Bücher gedenken oft der „Krippe" im Stalle, auch in Sprichwörtern kommt sie vor; denn daß die Ställe nicht bloß zum Schutze

---

*) Gegen Maldon. dem die spätern nur zu bereitwillig beistimmten.

**) Die Höhe der Lage Bethlehems beträgt 2538 F., fast 60 mehr als die von Jerusalem. Der Bergrücken, auf dem Bethlehem liegt, hat von West nach Ost laufend kaum eine Viertelstunde in der Länge, daher das ganze Städtchen gegenwärtig nur 800 Schritt lang und 600 breit ist. Ritter XVI, 286.

***) Sie heißen Chan (خان) oder Menfil (منزل) und gewähren meist nur Obdach aber unentgeldlich, hie und da auch andere Bequemlichkeiten, dann gegen Bezahlung an den Wirth.

der Thiere dienten sondern auch zum Futterplatze, sehen wir schon an den Arbeitsthieren welche im Freien nicht gefüttert werden konnten, und an den oft erwähnten Mastthieren die künstlich zubereitetes Futter bekamen.*) Raufen und Krippen befanden sich auch an solchen Orten die nur ausnahmsweise zu Ställen benützt wurden, und waren nach dem fürsorglichen und gastfreundlichen Charakter des Morgenländers wohl nie ohne Futter. In eine gefüllte Krippe legte auch Maria ihren Erstgebornen.

Eine sehr alte Tradition bezeichnet eine Höhle als den Ort wo Christus geboren wurde,**) und der factische Umstand daß Bethlehem noch eine Reihe von Höhlen hat, und Höhlen von jeher zu Ställen gerne gebraucht wurden, zeigt wenigstens die Wahrscheinlichkeit dieser Ueberlieferung. Nähere Angaben fehlen: ob also die Höhle etwa, wie Sepp sagt, mit der öffentlichen Herberge (dem Chane) in Verbindung stand, oder eine abgesonderte Grotte von ziemlich bedeutendem Umfange war, muß dahin gestellt bleiben. Doch möchte ich entschieden das letztere vorziehen; denn zu

---

*) Der Hebr. nennt es בליל Mengselfutter, Richt. XIX, 21: „da mischte er Futter (בליל) für die Esel." Job. VI, 5: „brüllt der Ochse beim Mengselfutter?" Js. XXX, 24: „die Rinder und Füllen freßen salziges Futter das gewürfelt ist mit der Wanne und der Wurfschaufel." בליל entspricht also der römischen farrago die man aus Spelt oder Gerste und mitgesäeten Hülsenfrüchten zog und grün zum Futter abschnitt. Man mischte aber auch die reifen Körner, wozu hier noch des Salzes erwähnt wird.

**) Just. Mart. Tryph. p. 303: *ἐπειδή Ιωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ που καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε.* Orig. cont. Cels. I, 51. Euseb. demonst. evang. VII, 2. Vita Const. III, 43. Der Kaiser Hadrian ließ über der Höhle einen Hain des Adonis anlegen und in ihr die Adonisfeier begehen, um die Geburtsstätte zu entweihen, wie er's mit Golgatha gethan hatte. Hieron. epist. 49 ad Paul. Die heilige Grotte in Bethlehem welche man als Geburtsstätte verehrt, liegt etwa zwölf Fuß tief unter dem Fußboden der Kirche; man steigt auf 15 Stufen zu ihr hinab. Die Hauptkammer ist 15 Schritt lang 5 breit und von doppelter Manneshöhe, daran schließen sich Seitengrotten; der Eingang zu ihnen von außen her wurde erst später überbaut. Schubert in seiner glanzvollen Beschreibung Bethlehem's sagt daß man dieß noch sehen könne. III, p. 17. — Vergl. noch die Anmerk.

einer Herberge gehören Wohnung und Stall; die untern Räume dienen für beides gleich; es läßt sich eine Ueberfüllung des einen ohne die des andern Theiles kaum denken, zumal der Orient zwischen Wohnung und Stall nicht scharf ausscheidet; der Reisende ruht ohne Bedenken bei und neben seinem Lastthiere. Joseph entschloß sich leicht zum Uebernachten in einer Höhle vor der Stadt; denn die Witterung war milde, er selbst mit dem nöthigsten versehen,*) und der Aufenthalt in einem gedrängtvollen Chane dem in einer ruhigen Höhle kaum vorzuziehen.

Die seligste Jungfrau hatte nicht wie ein Weib empfangen, und sie gebar nicht wie ein Weib; das Nähere aber wollen wir in den Händen Gottes lassen und nicht aufdecken, was seine Weisheit uns verhüllt hat. Ich wenigstens halte es nicht für rathsam in physiologisches Detail einzugehen. Es mag dieß von ältern geschehen sein; jede Zeit hat ihre Liebhabereien, nicht alle sind gerade nachahmungswerth.

8. Und Hirten waren in ebenderselben Gegend die sich auf dem freien Felde befanden und Nachtwache hielten bei ihrer Herde.

Gott wollte, und es lag, dürfen wir beifügen, in der Natur der Sache daß unverwerfliche Zeugen des Ortes, der Zeit und Stunde der Geburt Jesu Christi da seien. Der Kreis der Zeugenschaft selbst richtete sich nothwendig nach der Umgebung bei seiner Geburt. Da sie nicht in Mitte der Verwandten erfolgte sondern in weiter Ferne, konnten nur Fremde zur Zeugschaft berufen werden, und da sie unerwartet in stiller Nacht und tiefster Einsamkeit eintrat, hinwiderum nur solche welche (etwa wachend) sich in der Nähe aufhielten. Die äußern Verhältnisse führen daher wie von selbst auf Wache haltende Hirten vor den Thoren Bethlehems. Daß diese Anknüpfungspunkte welche die Umstände an die Hand bieten, die höhern ewigen Absichten Gottes, das

*) Mit Decken u. s. w., denn die öffentliche Herberge bot keine Bequemlichkeit; Bett und Speisebedarf mußte der Reisende mitbringen. Maria hatte auch nicht vergessen daß ihr etwas zustoßen könne.

niedrige zu erwählen, nicht ausschließen, bedarf wohl kaum einer Erinnerung. Die himmlische Weisheit weiß alles ihren heiligen Plänen dienstbar zu machen.

Ueber die Hirten selbst erfahren wir aus alter Tradition so wenig als über die Weisen des Morgenlandes von denen Matthäus berichtet. Ihrer waren, wie es scheint nur wenige, etwa drei oder vier; denn Herden im großartigen Maßstabe hielten sich im Gartenlande von Bethlehem und in unmittelbarer Nähe der Stadt nicht auf, sondern nur in der ferner gelegenen jüdischen Wüste.*) Es mögen also verhältnißmäßig kleine Herden gewesen sein die die sich am Tage zerstreuten, bei Nacht an einem gemeinsam verabredeten Orte wider vereinigten zur leichtern Ueberwachung und nach alter Sitte. Man zog sich gerne in eingehegte Plätze zurück, überall aber geschah es doch nicht, besonders da wo eine starkbevölkerte Landschaft keinen Gefahren räuberischer Anfälle oder wilder Thiere ausgesetzt war.**)

Die Höhle in der Jesus Christus geboren wurde, lag außer-

---

*) Nabal hatte 1000 Ziegen und 3000 Schafe, 1 Sam. XXV, 2. Job. besaß 7000 Stück Kleinvieh, 1000 Rinder, 500 Eselinnen, 3000 Kameele; dann wurde sein Reichthum verdoppelt. Die Könige von Moab entrichteten ihren Tribut an die Könige von Juda in Lämmern; 100,000 Schafe und ebenso viele Widder zahlte Masa dem Könige Achab. — Die nächste Umgebung von Bethlehem ist noch gegenwärtig ein wahrer Gartenboden von unerschöpflicher Fruchtbarkeit an Oel, Granaten, Mandeln, Feigen und den feurigsten Trauben; ausgedehnte Weiden lassen sich daher dort nicht denken zumal das Land dicht bevölkert war. Der Talmud (Massechet Schekalim — vergl. Sepp II, 84 und I, 213) sagt daß von Bethlehem bis Hebron die Herden weideten, welche zu den täglichen Opfern bestimmt gewesen seien, aber dazu bedurfte es keiner großen Herden, denn das Morgen- und Abendopfer bestand nur aus einem Schafe, am Sabbate wurde es verdoppelt, die Festopfer bestanden aus 7 Schafen, zwei Stieren und einem Widder mit einem Bocke zum Sündopfer. Die Opferthiere der einzelnen Israeliten kamen von allen Seiten.

**) Vergleiche darüber die Erklärungen zu Joh. X — die Parabel vom guten Hirten. Bochart Hieroz. I. lib. 2. c. 44 de gregum pastoribus. Jahn Archäol. I, I, §. 53 Hirtenzüge und Hirten. Der Oberknecht hieß אבר הרעים 1 Sam. XXI, 8.

halb der Stadt; ganz in der Nähe am Fuße des Berges hielten sich zufällig Hirten mit ihrer Herde auf, um am Tage weiter zu ziehen und ihr nächstes Nachtlager vielleicht an einem andern Orte aufzuschlagen.

Die Kirche feiert die Geburt Jesu Christi im December. Daß diese Jahreszeit einen Aufenthalt im Freien nicht unmöglich mache, ist von allen Reisenden bezeugt worden. Schubert sagt, Weihnachten gehöre (nach dem ersten heftigen Winterregen) nicht selten zu den lieblichsten Zeiten des ganzen Jahres, und er fährt fort: „In der Regel fängt es erst gegen die Mitte des Januar an, etwas anhaltender kalt zu werden (III, 107)." Tobler nennt das Klima von Bethlehem trotz seiner hohen Lage weit milder als das von Jerusalem; „die Weihnachtszeit war noch günstig für die Futterkräuter der Herden und hat oft das schönste Wetter." Ende Dezember begegnete Barth im südlicher gelegenen El Arisch zahlreichen Herden welche auf grünenden Hügeln weideten (Ritter XVI, 37). Die Schafe, obgleich sie gegen die Kälte empfindlich sind, kommen nur ausnahmsweise in Ställe, weil die seidenartige Feinheit ihrer Wolle vom Dampfe der Stallungen leidet. Aus demselben Grunde läßt auch der Spanier seine Schafherde Sommer und Winter unter dem freien Himmel.

9. Und siehe ein Engel des Herrn stand vor ihnen, und Glanz des Herrn umstrahlte sie, und sie fürchteten sich sehr.

Die Berufung dieser Hirten zur Zeugschaft geschieht durch einen Engel von dem himmlischer Glanz zur Bewahrheitung seiner überirdischen Wesenheit ausstrahlt. Man dachte sich von jeher die (guten) Engel erscheinend in Menschengestalt gekleidet in priesterliches Weiß mit einem goldenen Gürtel und strahlend von himmlischer Glorie.*) Diese Glorie heißt hier Lichtglanz (oder Herrlichkeit) des Herrn d. i. Gottes; denn von Gott sagt der Psalmist: „Herr mein Gott, herrlich bist du überaus, mit Zier und Glorie angethan: du bist umkleidet mit Licht wie mit

*) Apstlgesch. I, 10. Matth. XXVIII, 3.

einem Gewande (CIII, 1, 2)." Bei der Verklärung Christi heißt es: „Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, seine Kleider waren glänzend wie das Licht (Matth, XVII, 2)." In ähnlicher Weise haben wir uns den Engel zu denken; von ihm ging der die Hirten umstrahlende Lichtglanz aus.

10. Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht; denn siehe ich bringe euch die frohe Kunde großer Freude welche dem ganzen Volke zu Theil werden wird.

Diese einleitenden Worte Gabriels, denn wohl er war es, verweisen auf die oft berührte Stelle des Propheten: „Ein Volk, so wandelte in Finsterniß, sieht ein großes Licht. Du machtest viel dieß Volk und mehrtest seine Freude. Sie werden sich freuen vor dir, wie man sich freut in der Ernte, wie Sieger jubeln nach gemachter Beute (Js. IX, 2, 3)."

11. Darum daß euch heute ein Retter geboren wurde welcher ist ein Gesalbter, ein Herr, in der Stadt Davids.

Auch bei dieser Stelle können wir in den Worten desselben Propheten fortfahren: „darum daß er das Joch deiner Last und den Nacken deines Drängers zerbrochen hat wie am Tage Madians."

Ich habe V. 11 nach seinem strengsten Wortlaute übersetzt also im gewissen Maße allerdings nach seinem allgemeinsten und unbestimmtesten Sinne, weil er anfänglich eben nur diesen Eindruck auf die überraschten Hirten machen konnte und sollte. Es war einstweilen genug, was sie gleich beim ersten Anhören verstanden und begriffen: „heute ist euch geboren ein Retter welcher ist ein Gesalbter, ein Herr." Denn diese drei Bezeichnungen bilden eine fortgehende Steigerung: ein Retter aus der Noth, von Gott gesalbt d. h. mit dem heiligen Geiste dazu ausgerüstet, ein Herr vor dem Völker und Könige ihre Kniee beugen werden. Eine solche Botschaft ist wahrhaft eine Freudenkunde, würdig durch Engel mitgetheilt zu werden. Alles aber zusammengefaßt und in Vergleichung gebracht mit dem bedeutungsvollen Worte:

„in der Stadt Davids," machte die Hirten bald erkennen, wer damit bezeichnet und wessen Geburt ihnen verkündet worden, die Christi, des verheißenen Sproßen aus der Wurzel Jesse, so daß wir nach der Intention des Engels welche die Hirten selbst bald erfaßten, übersetzen dürften: „heute ward euch geboren Jesus der ist Christus der Herr." Heute ist der Tag, „da aufging ein Reis aus der Wurzel Jesse und eine Blume entsproß aus seinem Stamme, darauf ruhet der Geist des Herrn (Js. XI, 1, 2)," denn er ist der Gesalbte. Heute ist der Tag, da uns geboren ward ein Kind, ein Sohn uns gegeben und gelegt die Herrschaft auf seine Schultern (IX, 6)," denn er ist der Herr.

Jesus Christus heißt im apostolischen Sprachgebrauche durchweg „der Herr" weil er uns durch sein Leiden und Sterben zu seinem ewigen Eigenthume erworben hat. In diesem Sinne aber steht das Wort hier noch nicht, sondern in jenem alttestamentlichen, wornach „Herr (Adon, Adonai)" ein Prädicat Gottes des Höchsten ist, wie der Psalmist hat: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: sitze zu meiner Rechten," und wie es Jesus selbst nimmt, da er den Pharisäern die Frage vorlegt, warum David den Messias Herr nenne (Matth. XXII, 44)? Herr ist ein Prädicat das Jesus in dem Sinne der darin für ihn liegt, so wenig mit einem zweiten theilt, als jenes andere, der „Gesalbte," obwohl es außer ihm noch viele Herren und Gesalbte gibt.

12. Und dieß sei euch zum Zeichen: ihr werdet finden ein Kind eingewickelt in Windeln das in einer Krippe liegt.

Bietet der Engel hierin ein Unterpfand für die Wahrheit seiner Verkündung oder ein Erkennungszeichen des Kindes? Die meisten entscheiden sich für das letztere, aber wie mir scheint kaum mit Recht.*) Denn 1 ist die Formel dawider. Wo diese Formel

*) Jans. non probativum — sed signum distinctivum illius infantis. Luk. Brug. duplex dari potest alicujus rei signum, unum quo probetur et monstretur esse talis qualis dicitur: sic Jesum esse Christum —. Alterum

„das ſei zum Zeichen“ u. ſ. w. ſteht,*) enthält ſie immer ein Unterpfand für die Wahrheit des Geſprochenen, hier alſo für die Wahrheit der frohen Botſchaft: „der Meſſias iſt gekommen.“ Wir ſelbſt erwarten keineswegs ein Erkennungszeichen betreff des Kindes wie viel weniger die Hirten! Der Engel würde in dieſem Falle geſagt haben: „dieß aber iſt das Zeichen des Kindes.“ 2 Das Zeichen welches den Hirten geboten wird, enthält wirklich ein Unterpfand für das Geſprochene, denn es iſt ganz und gar außerordentlicher und wunderbarer Natur.**) Ein Kindlein in einer Krippe — und dieß der Meſſias? Der gewaltige Gegenſatz enthielt eben das Unterpfand der Wahrheit. Bei einem Kinde in Glanz und Pracht geboren, könnte man auf den täuſchenden Gedanken verfallen, es für den Meſſias zu halten; aber bei einem Kinde das in einer Krippe liegt, wer wagt da zu ſprechen: ſiehe der Meſſias? wo findet ſich eine prophetiſche Bezeugung? Wahrhaftig das Dunkel der Krippe wurde ein Unterpfand für den Lichtglanz der engliſchen Erſcheinung; denn nur Sache Gottes iſt es, das niedrige zu erhöhen. 3 Ueberſehen wir nicht das räthſelhaft geheimnißvolle dieſer Worte bei all ihrer ſcheinbaren Genauigkeit: „ihr werdet finden in einer Krippe.“ Wo und in

---

quo cognosci ac discerni possit res illa, quam talem aut talem esse dicimus, quod dici possit signum discretionis — prout alterum signum probationis. Porro angelus hîc dat signum mixtum, magis tamen distinctivum. Die neueren insgeſammt, nicht Euthym. *τοῦτο ὑμῖν τὸ τεκμήριον τοῦ ἀληθεύειν με.* Auch Maldonat der ſich noch auf Cyprian (lib. de nativ. Chr.) beruft.

*) Vergl. 1 Sam. X, 1—7. Richt. VI, 17: „möchteſt Du mir ein Zeichen thun, daß du mit mir geredet.“ Jſ. VI, 11, 12: „fordere ein Zeichen — und Achaz ſprach: ich fordere nicht, daß ich nicht den Herrn verſuche.“ Jſ. XXXVII, 30: „dir aber ſei dieß zum Zeichen: in dieſem Jahre iß was von ſelbſt wächst u. ſ. w.“ XXXVIII, 7: „dieß aber ſei dir zum Zeichen vom Herrn daß er thun wird dieſes Wort.“

**) Maldonat hebt den prophetiſchen Charakter vorzugsweiſe hervor, daß alſo die Hirten das Kind in der Krippe liegend finden würden. Maria könnte ja auch das Kind herausnehmen, in ihren Schoos oder anders wohin legen. Weniger zuſagend.

welcher? Der Engel schweigt darüber.*) Fast hat es den Anschein daß sie das Kindlein ohne zu suchen in einer Krippe finden werden die ihnen am Wege liegt. Ein solches finden geschieht nur durch himmlische Weisung; sie selbst aber ist gewiß ein Unterpfand der englischen Erscheinung. Man dürfte außerdem mit Recht fragen: wozu ein Kennzeichen für ein neugebornes Kind? gab es denn deren etwa viele in dem kleinen Bethlehem? Auch eilen die Hirten nach Bethlehem um sich von dem Worte zu überzeugen das der Engel gesprochen hatte, und da sie alles finden, wie ihnen verkündet worden, theilen sie in Freude und Erstaunen mit, nicht wie ihnen das Kind beschrieben, sondern was zu ihnen von diesem Kinde gesagt wurde.

13. Und sogleich gesellte sich zu dem Engel eine Menge der himmlischen Heerschaar die Gott lobten.

Die Herabkunft Gottes auf die Erde ist ein Freudenfest für den Himmel, die Aufsteigung des Menschen in den Himmel ein Freudenfest für die Erde. Gott in Jesus Christus kam herab auf die Erde und die himmlischen Heerschaaren jubelten und frohlockten; der Mensch in Jesus Christus erhob sich zum Himmel und die Erde frohlockte. Luk. XXIV, 52, 53: „Und sie (die Apostel) kehrten nach Jerusalem zurück mit Freude, und sie waren immerfort im Tempel und lobten und priesen Gott.“ Von da an bilden Himmel und Erde einen ununterbrochenen Lobgesang des dreieinigen Gottes.

„Himmlische Heerschaar“ ist im A. T. eine geläufige poetische Bezeichnung bald der Sterne bald der Engel; im sehr oft vorkommenden „Gott der Heerschaaren“ sind beide vereinigt. Viele, unzählige Engel sind in der ewig seligen Anschauung Gottes. „Sind seine Schaaren zu zählen?“ ruft Job (XXV, 3) aus und

*) Ohne alle Berechtigung macht man die Voraussetzung daß die Hirten gewußt hätten, welchen Ort der Engel bezeichne. Cum ex nomine praesepii locum pastores intellexerint, consequens videtur, praesepium fuisse publici stabuli, pastoribus passim notum, vel certe non omnia angeli verba hic esse expressa. Jans. und die meisten.

Daniel sah „tausendmal tausend und Myriaden von Myriaden die vor ihn stehen (VII, 9 vergl. dazu Matth. XXVI, 53).“ Vom Lobe das die Engel im Himmel Gott darbringen, sprechen die heiligen Bücher oft, und wo es die Menschen hören, ist es eine gewaltige Stimme, wie Rauschen der Wasser. Die Seraphim welche Isaias sah und hörte, riefen einander zu, „und es erbebten die Grundfesten der Schwellen vor der Stimme des Rufenden (VI, 3, 4).“ Daniel hörte den „Schall seiner (Gottes) Worte wie Rauschen der Menge (X, 6),“ und als der Engel zu ihm redete, fiel er betäubt auf sein Angesicht (VIII, 18).

Majestätisch überwältigend wie Rauschen der Wasser war der Gesang der himmlischen Heerschaaren die Gott lobten.

Und sprachen:
14. Ehre in der Höhe Gott und auf Erde Friede unter den Menschen des Wohlgefallens.

Wie die erste Schöpfung des Menschen und der Erde („Wo warest du, spricht Gott zu Job, als ich die Erde gründete unter dem Jauchzen der Söhne Gottes?“ XXXVIII, 4), also begleiten die Engel auch die zweite, die Neuschaffung mit ihren Lob- und Preisliedern. Der Lobgesang selbst kann für menschliches Ohr nur in wenig Worten bestehen, denn wir vermögen nicht zu fassen, was englische Zungen sprechen und was englische Herzen bewegt. Isaias hörte: „Heilig heilig heilig ist der Herr der Heerschaaren, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit (VI, 3).“ Was die Hirten mit ihren Ohren hören und mit Worten widergeben können, ist gleichsam nur ein höherer vollkommnerer Accord davon, ein wunderbarer Widerklang bei gewaltigerer Schwingung der Saiten. Wie jenes seraphische Lied ist das auf Bethlehems Fluren zweitheilig und gibt an was im Himmel geschieht und was auf der Erde, was Gott und was den Menschen zu Theil wird im glückseligen Augenblicke dessen Eintreffen so eben verkündet worden ist. Im Himmel ist Preis, Lob, Danksagung, ein erneutes „heilig heilig heilig“ singen, Gott dargebracht von den Engeln, auf Erde ist Friede unter den Menschen die wider ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens geworden sind in und durch Jesus Christus.

Wenn Gott selbst Mensch wird, muß doch der Mensch ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein. Was er vorhin nicht war, ist er durch diese Vereinigung mit Gott geworden. Das Wort ist Fleisch geworden, niemand aber haßt sein eigenes Fleisch. Wir haben den Satz ohne Verbum (substantivum) gelassen genau dem Grundtexte uns anschließend. Bei der Ergänzung fragt es sich um die Form, ob jene des Bekenntnisses: Preis ist Gott, oder die des Wunsches und der Aufforderung: Preis sei Gott, zu wählen ist. Zulässig an und für sich würde die zweite ohne Bedenken sein. Aufforderungen zum Lobe finden sich oft genug, auch wo es einer solchen nicht bedürfte. Sie ist nicht ein Mißtrauen sondern nur Zeugniß des dankbar bewegten Gemüthes. Der Psalmist fordert die Engel und selbst leblose Wesen widerholt zum Lobe Gottes auf: „Bringet dem Herrn, ihr Engel Gottes, bringet dem Herrn Ruhm und Ehre (XXVIII, 1, 2)! Lobt von den Himmeln her den Herrn, preiset ihn in den Höhen! lobet ihn alle seine Engel, lobet ihn alle seine Heere (CXLVIII, 1, 2)!“ Wie David sie, durften die Engel sich selbst gegenseitig zum Lobe Gottes ermuntern: Ehre sei Gott! Aber der Wunschformel würde das zweite Glied nicht entsprechen, indem wir darin nur ein Bekenntniß haben: Friede ist, nicht sei. Man fühlt leicht, wie matt und wirklich bedeutungslos der herrliche Lobgesang würde, wenn wir das zweite Versglied als einen Wunsch lesen wollten: „Friede sei unter den Menschen.“ Nicht was sein soll, begeistert und erfüllt die Engel mit Freude und Jubel zu dessen Zeugen sie selbst die Menschen machen, sondern das was geworden ist. Friede ist geworden, Friede — das höchste der Güter unter geschaffenen Wesen. Es ist eine ganz verkehrte Sache, Friede durch Heil oder Glück u. s. w. erklären zu wollen; diese Güter beschränken nur den Begriff des Friedens, denn er umfaßt sie alle. Aus Kindern des Zornes sind wir durch Jesus Christus Kinder des Wohlgefallens geworden, für dessen Folge und selige Frucht auch der Apostel kein anderes Wort als Friede weiß. „Gerechtfertigt aus dem Glauben haben wir Friede zu Gott durch Jesus Christus unsern Herrn (Röm. V, 1).“ An die Stelle des Zornes ist das göttliche Wohlwollen und Wohlgefallen getreten,

dessen der einzelne theilhaft wird durch den Glauben, und die Frucht dieses Wohlwollens ist ein „Friede Gottes der jeden Verstand übertrifft (Phil. IV, 7)."

15. Und es geschah, als die Engel von ihnen weg in den Himmel zurückkehrten, sprachen die Männer die Hirten zu einander: Laßt uns nun hineingehen nach Bethlehem und sehen dieses Wort das ergangen ist, das uns der Herr kund gegeben hat.

16. Und sie kamen eilend und fanden Maria und Joseph und das Kind liegend in der Krippe.

17. Sowie sie aber sahen, berichteten sie (genau) von dem Worte das zu ihnen über dieses Kind gesprochen worden war.

Auch hier gibt die Erzählung keine Aufschlüsse über jene Einzelnheiten welche sie bisher übergangen hatte. Sie berichtet nicht, wo oder wie das Kind von den Hirten aufgefunden wurde, sondern sagt kurzweg: „sie kamen und fanden (ohne zu suchen)," fast gleichlautend mit einem andern berühmt gewordenen Ausspruche: „ich kam und siegte."

Die Höhle lag den zurückkehrenden Hirten am Wege. Da sie in derselben Menschen bemerkten und hineintraten, fanden sie Maria und Joseph und das Kindlein liegend in der Krippe, was sie mit unsäglichem Jubel erfüllte. Maria und Joseph selbst wurden wohl auch freudig überrascht, denn die Angekommenen konnten ihnen die nöthigsten nächsten Liebesdienste erweisen. Wie groß aber mußte ihr heiliges Entzücken werden, als sie von den Hirten alles erfuhren was ihnen der Engel verkündigt hatte!

18. Und alle die hörten, staunten darüber was von den Hirten zu ihnen gesprochen wurde;

19. Maria aber bewahrte alle diese Reden und hielt sie zusammen in ihrem Herzen.

Wer sind diese „alle die hörten?" Mir scheinen es jene wenigen zu sein, welche die Hirten später außer der heiligen

Familie zu Vertrauten der ihnen gewordenen himmlischen Botschaft machten.*) Ich sage mit Bedacht wenige; denn vielen konnten und sollten sie dieß Geheimniß nicht mittheilen. Sie konnten nicht; wer hätte auch ihnen geglaubt? Sie sollten nicht; davon überzeugte sie der Stall und die Krippe. Die Höhle darin sie Jesum fanden, erschien ihren Augen als ein Bergungsort des Kindes. Wenn seine Stunde gekommen, wird es selbst sein heiliges Dunkel verlassen. Alle Umstände lehrten sie, nicht aufzudecken was Gott in seiner unerforschlichen Weisheit verborgen hielt. Für diese unsere Annahme spricht auch die Geschichte; denn aus der Thatsache daß die Geburt Christi nur sehr wenigen bekannt war, erklärt sich das schnelle Vergessen des bethlehemitischen Kindermordes. Die Betroffenen selbst kannten das Motiv dieser Greuelthat nicht, die ferner Stehenden noch weniger. Da durfte diese eine von den übrigen Blutscenen bald zurückgedrängt werden und in Vergessenheit wenigstens so weit gerathen daß der zwei Generationen später lebende Josephus keine Kenntniß von ihr hatte.

Beachtenswerth ist der unverkennbare Gegensatz: „alle staunten, Maria aber bewahrte.“ Alle staunten, aber vergaßen wider was sie gehört hatten, Maria aber behielt und bewahrte alle Worte bei sich. Da Jesus Christus Jahre lang in tiefster Verborgenheit lebte, verlor sich nach und nach fast jede Erinnerung an jene wunderbaren Ereignisse welche seine Geburt verherrlichten, Maria aber hatte jedes Wort bei sich behalten und bewahrt. Der Evangelist beschränkt damit nicht undeutlich die fortdauernde Kenntniß dieser Vorgänge und die Quellen seiner Erzählung auf einen sehr engen Kreis von Zeugen, ein Umstand der Lücken im Berichte über sie

---

*) Gegen ältere, z. B. Juvencus: Dispergunt late celeris vaga semina famae: Mirantes laudant, laetantes constupuerunt. Auch viele von den neuern, Meyer u. s. w. Sepp sagt: „Die Hirten waren in die Stadt hineingegangen und riefen alle Bekannte heraus, um sie mit zu Zeugen und Theilnehmern der wunderbaren Vorgänge zu machen u. s. w.“ Aber alteriren solche Zusätze nicht ganz den Charakter der evangelischen Erzählung? Die Hirten setzten die Stadt gewiß so wenig in einen nächtlichen Allarm als die Weisen bei ihrer Ankunft. Die Erzählung schließt, glaube ich, deutlich genug außer den Berufenen alle andern Zeugen aus.

erklärlich macht und, wie mir dünkt, sehr nahe legt daß z. B. Matthäus von der Anbetung der Hirten, Lukas dagegen von jener der Weisen nichts in Erfahrung gebracht habe. Er fand mehreres auf, weil es seine Absicht war „von Beginn an" Christi Leben zu beschreiben. Die allerersten Ereignisse hatten für ihn ein spezielles Interesse. Er würde ohne Zweifel auch die Anbetung der Weisen, wenn ihn seine Geschichtsquelle davon in Kenntniß gesetzt hätte, nicht umgangen haben. Schließlich erklärt diese Beobachtung auch noch den Ausdruck: „Maria bewahrte und hielt zusammen in ihrem Herzen." Das zweite Verbum hat im Griechischen, wie das von uns im Deutschen gewählte, einen Doppelsinn, den buchstäblichen: zusammen halten, und den bildlichen: vergleichen, erwägen. Der zweite, in welchem das Wort gewöhnlich hier genommen wird, schließt den ersten nicht aus. In ihrem Herzen hielt sie diese Worte zusammen; sie behielt sie bei sich, sie redete nicht davon; sie gab möchte ich sagen, später nur dem heiligen Ungestüme nach und theilte mit, was sie nicht mehr verborgen halten konnte, weil da und dort einzelne Erinnerungen noch fortlebten. Der hl. Ambrosius sagt: „Ihr Mund war keusch wie ihr Leib."

20. Und die Hirten kehrten zurück, indem sie Gott lobten und priesen über alles was sie hörten und sahen, so wie zu ihnen gesprochen wurde.

Um seiner Erzählung einen Abschluß zu geben, berichtet Lukas nachträglich die Rückkehr der Hirten zu ihrer Herde. Es geschieht dieß, wie gesagt, nachträglich d. h. außer dem geschichtlichen Zusammenhange, weil die beiden Verse 18 und 19 über unsern Vers hinausreichen. Wir würden Vers 20, wenn er fehlte, nicht vermissen.

„So wie zu ihnen gesprochen wurde" bezieht sich nur auf „sehen"; nämlich: sie priesen Gott über alles was sie hörten, und daß sie alles so sahen wie es zu ihnen gesprochen wurde.

Die ältern Erklärer und überhaupt jene welche auch das erbauliche in den Kreis ihrer Bemerkungen mit aufnehmen, beschäf-

tigen sich hier noch mit einer Reihe von Fragen. Wir dürfen, da die Beantwortung ihrem Hauptinhalte nach bei allen gleich ist, Frag und Antwort in kurze Sätze zusammenziehen. Gott offenbarte die Geburt seines Sohnes, weil er unverwerfliche Zeugen derselben haben wollte. Er offenbarte sie wenigen, weil das heilige Geheimniß stufenweise sich entfalten sollte; die zarte Knospe fällt nicht blendend in die Augen wie die aufgebrochene volle Rose mit ihrem Dufte und ihrem Blüthenfeuer. Er offenbarte sich durch Engel auf daß die himmlische Glorie Zeugniß gebe für die irdische Erscheinung. Wie in Jesus Christus selbst so ist hier göttliches und menschliches in wunderbarster Eintracht. Die Geburt Jesu in einer Höhle, sein Auffinden in einer Krippe machte auf die Berufenen wohl weniger den Eindruck der Armuth und Niedrigkeit, als den des göttlichen Schutzes durch die Verbergung vor den Menschen. Die Zeitverhältnisse machten leicht begreifen, daß der Messias als Kind in Verborgenheit gehalten werden müße. Gott offenbarte sich Hirten; denn das Evangelium wird den Armen verkündigt, und wenn ich noch auf einen oft hervorgehobenen symbolischen Grund eingehen will, wie könnte ich es besser thun als mit den Worten des Dichters:*)

Von verborgnen Höh'n, o Wunder!
Steigt der Hirt in's Thal hernieder,
Sucht verlornes Schäflein wieder,
Und dieß Schäflein bist du, Sünder.

D'rum wird er im Stall geboren,
Kripp ist Wieg' ihm, Heu sein Kissen;
Fromme Hirten sind erkoren,
Ihn die ersten zu begrüßen.
Also ziemt sich's, denn als Hirte
Kommt er suchend das verirrte
Schäflein. O erkenn' es, Blinder,
Dieses Schäflein bist du, Sünder!

*) Francesco de Velasko (Geistlicher Blumenstrauß S. 137 2. Aufl.)

Bildende Kunst, Poesie und Beredsamkeit haben einen unverwelklichen Kranz um unsere heilige Erzählung geschlungen. Es kann auch mit ihr an Einfalt Höhe und Würde nichts mehr verglichen werden. Wahrhaftig verhält sich die gespreizte Schönheit der apokryphen Legende zu ihr wie eine Theaterscene mit ihrem Lampenschimmer zur ruhig zauberischen Mondnacht.*) Wenn wir darin eine bloße sinnige Dichtung hätten, so fragte man doch mit Recht nach diesem „göttlichen Dichter" der in einfache unscheinbare Worte eine Gedankenfülle kleidete, die alle Jahrhunderte begeisterte, deren Reichthum und Tiefe immer neue Schätze der Erkenntniß und Betrachtung bot, die keine Sprache, keine Kunst noch erschöpft hat. So dichtet man nur im heiligen Geiste; aber der heilige Geist lügt nicht; diese große ewige unerreichte Dichtung ist Thatsache.

21. Und als voll wurden acht Tage es zu beschneiden, wurde ihm der Name Jesus gegeben, welchen der Engel nannte, ehvor es im Leibe empfangen wurde.

Vom exegetisch-geschichtlichen Standpunkte aus kann die Frage, warum sich Jesus Christus der Beschneidung unterzog, so wenig aufgeworfen werden, als jene andere, warum Maria das Opfer der Reinigung darbrachte und Joseph ihren Erstgebornen gesetzlich löste. Da Jesus für einen Sohn Josephs galt, wie unser Evangelist ausdrücklich sagt (III, 23), durfte keine von diesen gesetzlichen Handlungen unterbleiben. Es läßt sich selbstverständlich das eine vom andern nicht trennen. Wohl aber kann man nach der Bedeutung dieses religiösen Actes an sich und nach seinem etwaigen Zusammenhange mit dem Werke fragen zu welchem Jesus Christus in die Welt kam. Besteht ein solcher, oder geschah hier nur was nicht unterlassen werden konnte?

Die Beschneidung war nach ihrer äußern Geltung ein Siegel und sichtbares Zeichen des Bundes, oder wie der Apostel sich ausdrückt, der Verpflichtung unter das Gesetz**); nach ihrer inneren Bedeutung als ein blutiger schmerzlicher reinigender Act war

---

*) Vrgl. Oosterzee zu Luk. II, 7.

**) Gal. V, 3; Röm. II, 25 und noch oft.

sie ein Zeichen der Sündhaftigkeit des Menschen die hinweggenommen werden sollte. In beiden Beziehungen steht sie in einem engen Verhältnisse zum Werke Jesu Christi; denn „er wurde unter dem Gesetze geboren, auf daß er die erlöste die unter dem Gesetze waren (Gal. IV, 5)", und „er wurde für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir in ihm zur Gerechtigkeit Gottes gemacht werden (2 Kor. V, 23)." Mit andern Worten: Was die Beschneidung bezeichnete (die Verpflichtung das Gesetz zu halten), that Jesus Christus sein ganzes Leben hindurch; er selbst sagte: „ich bin nicht gekommen das Gesetz aufzulösen, sondern vollkommen zu machen." Aber er erfüllte das Gesetz nicht blos, sondern brachte es auch zur Vollendung durch seinen Tod am Kreuze. In derselben Weise geschah durch Jes. Chr. was die Beschneidung bedeutete, die Reinigung von der Sünde und die Heiligung des Menschengeschlechtes. Um die schuldigen zu erlösen, bedurfte es eines unschuldigen, aber eines solchen auf den der Fluch und die Strafe der Sünde fallen konnte, d. h. eines unschuldigen der an sich das Merkzeichen der Sünde trug, eines unschuldigen dem Wesen, eines schuldigen der Erscheinung nach. Das verwirklichte sich an Jes. Chr. in der Beschneidung; da nahm er ohne Sünde das Zeichen des sündigen Fleisches auf sich und erfüllte das apostolische Wort: „Gott hat seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches gesandt und im Fleische die Sünde getilgt (Röm. VIII, 3)."

22. Und als voll wurden die Tage ihrer Reinigung, brachten sie es nach dem Gesetze Mosis hinauf nach Jerusalem, es dem Herrn darzustellen,

23. wie geschrieben ist im Gesetze des Herrn: Jedes männliche das den Mutterschoos öffnet, soll ein Heiliges dem Herrn heißen;

24 und um zu bringen ein Opfer, nach dem Ausspruche im Gesetze des Herrn, ein Paar Turteltauben oder zwei jung Tauben.

Die Erzählung vermengt zwei Kultushandlungen, weil sie zu gleicher Zeit vorgenommen wurden: von Joseph die Darstellung Jesu im Tempel, von Maria das Opfer der Wöchnerinen. Da

letzteres nie vor dem vierzigsten Tage, ersteres in der Regel nicht vor dem dreißigsten statt fand, traf es wohl nicht selten zu daß beide vereinigt d. i. gleichzeitig vorgenommen wurden. Die Darstellung hatte außer der Lösung des Erstgeborenen keinen anderwärtigen gesetzlichen Ritus. *) Die Opfergabe der Wöchnerinen wird vom Evangelisten selbst angegeben, wenn auch ganz in Kürze und nur mit Rücksicht auf das Gebot soweit es die Armen betraf.

Die Leser welche Lukas vor Augen hatte, waren mit dem hebräischen Rituale wenig bekannt. Er hebt deßhalb nur dasjenige heraus was allgemein und leicht verständlich war, nämlich daß die Eltern ein Opfer brachten und ihren Erstgebornen im Tempel Gott darstellten. Das war auch genug. Indem er, was Maria allein und was hinwider Joseph allein oblag, nicht ausscheidet, sondern beide gemeinsam handeln läßt, um sich nicht in nutzlose Erörter-

---

*) Die gesetzlichen Bestimmungen auf welche sich unser Evang. beruft, lauten in Kürze: 1 Alle männliche Erstgeburt (im Sinne unserer Stelle: „was den Schooß der Mutter öffnet") gehört Gott an. 2 Die reinen Thiere werden geopfert, die unreinen vom Priester abgeschätzt. 3 Die menschliche Erstgeburt besorgt den heiligen Dienst. Dafür tritt zwar der Stamm Levi ein, aber sie selbst muß zum ewigen Gedächtnisse an ihre Verpflichtung gelöst, losgekauft werden. Als Grund dieser Gottangehörigkeit wird die Verschonung der Erstgeburt in Aegypten angeführt. „Da Pharao verstockt war (spricht der Vater am Paschafeste zu seinen Kindern), tödtete der Herr alle Erstgeburt in Aegypten vom Menschen bis zum Viehe. Deßwegen opfere ich dem Herrn alles was den Mutterleib erschließt, aber die Erstgeborenen meiner Söhne löse ich (2 Mos. XIII, 15)." Im einzelnen erfahren wir noch, 1 daß die Lösung nach dem 30 Tage stattfand, d. h. daß man nicht früher zur Lösung verpflichtet war; 2 daß sie in 5 Sekeln bestand. Mit Unrecht sagen neuere Archäologen: „nach Schätzung des Priesters welche 5 Sekel nicht überschreiten durfte (Wiener, Kirchenlex.)." 3 Daß die Darstellung und Lösung im Tempel statt finde, wird nirgends ausdrücklich gefordert. 2 Mos. XXXIV, 20 heißt es nur: „du sollst lösen, auf daß sie nicht leer erscheinen vor meinem Angesichte." Auch spätere rabbinische Vorschriften fordern um deßwillen allein keine persönliche Gegenwart im Tempel. Die Darstellung und Lösung konnte vor jedem Priester und überall vorgenommen werden. Endlich sagen noch, freilich auch rabbinische Verordnungen, daß die Lösung allein der Vater vornehme, und daß von ihr auch jene ausgenommen seien welche nur mütterlicher Seits von Levi abstammten.

ungen zu verlieren, sagt er kurz: „Als voll wurden die Tage ihrer Reinigung, brachten sie das Kind hinauf nach Jerusalem.“ *) Die Reinigung betraf nur die Mutter, die Darstellung nur den Vater, er aber betrachtete beide wie eine Person; die Verpflichtung des einen Theiles ging auch auf den andern über. In der That war die Darstellung Jesu in ihrem Sinne nicht eine bloße Lösung sondern eine wirkliche Darbringung und Opferung im Geiste. Joseph und Maria stellten das Kind in die Hände dessen zurück von dem sie es empfangen hatten; sie betrachteten es auch nach der gesetzlichen Lösung nicht als ihr Eigenthum sondern als Heiligthum, d. i. als heiliges Eigenthum Gottes auf dessen Zurückgabe sie jeden Augenblick bereit sein müßten. Die Darbringung war ein Opfer der Ergebung in Gottes unerforschliche Rathschlüsse. Sie sprachen hier, wie Jesus im Geiste schon jetzt mit ihnen sprach: „Herr, nicht wie ich will.“ Darum scheuten sie die beschwerliche Reise mit dem Kinde nicht und fand sich Maria bei einer Handlung ein die sie nicht berührte; denn hier hatten Darstellung und Lösung eine Bedeutung welche für Joseph und Maria gleich wichtig war, die aber nach ihrer ganzen Tiefe außer ihnen niemand erkannte.

25. Und siehe es war ein Mann in Jerusalem mit Namen Symeon, und dieser Mann war gerecht und fromm, erwartend den Trost Israels.

Auch in Jerusalem sollten nicht ganz und gar Zeugen des gekommenen Heiles fehlen. Die Anregung dazu ging wie in Bethlehem von Gott allein aus, damit nicht ein Verdacht menschlicher Verabredung den Glanz der Zeugenschaft trübe. Dießmal aber bestand sie in einer innerlichen Wirkung des heiligen Geistes, und Lukas gibt darum eine etwas genauere Beschreibung der zeugenden Personen, damit man erkenne daß sie wirklich im heiligen Geiste handelten. Bei den Hirten blieb jede Characteristik weg,

---

*) Sprachlich und sachlich unmöglich ist die Beziehung von „ihre Reinigung“ auf die Juden. „Als die Tage ihrer (der Juden!) Reinigung vorüber waren.“ Auch das Kind ist nicht mit einbegriffen.

weil sie die äußerlich sichtbare Berufung durch Engel überflüßig gemacht hatte.

Vom ersten Zeugen nun in Jerusalem heißt es: Er war gerecht und fromm, oder wenn wir das nach seinem spätern Gebrauche schwer übersetzbare hebräische Wort wählen dürften, ein Chasid, erwartend die Tröstung Israels. Wir fühlen leicht daß der Evangelist den Nachdruck auf das zweite Prädicat legt, damit bezeichnend was den Symeon von andern „gerechten und frommen" in Israel unterschied und auszeichnete. Er erwartete eine Tröstung Israels nicht wie sie jeder Gläubige erwartete, in einer lebhaften aber unbestimmten Hoffnung und Sehnsucht, sondern wie man einen angekündigten erwartet. Ihm war diese Mittheilung und Anmeldung vom heiligen Geiste zugekommen.

Und der heilige Geist war über ihm,

26. und er hatte Antwort erhalten vom heiligen Geiste, den Tod nicht zu sehen, ehe er den Gesalbten des Herrn gesehen haben würde.

Das ist also der Grund seiner Erwartung; er hatte von Gott selbst hierüber eine Offenbarung erhalten. Der heilige Geist war auf ihn herabgekommen und hatte ihm geweißagt daß er die Erfüllung aller Weißagung sehen werde. Symeon war gerecht und fromm und er fand Gnade vor Gott.

Die Art der Mittheilung wird nicht angedeutet, und sie ist als ein innerlicher Vorgang allen Vermuthungen entrückt; doch sehen wir aus den Worten „der heilige Geist war über ihm", daß der Evangelist nicht eine bloß einmalige vorübergehende Erleuchtung, einen plötzlichen Erkenntnißstrahl welchen dann Symeon im Glauben forterhielt, bezeichnen wollte, sondern ein anhaltendes Einwirken des göttlichen Geistes. Darum heißt es weiter:

27. Und er kam im Geiste in den Tempel.

Wie bei Johannes, so geschah auch bei Symeon daß er nur nach den Antrieben des heiligen Geistes handelte, seitdem er Gnade gefunden vor Gott, ein prophetischer Zeuge Christi zu sein.

Da kein Grund denkbar ist, der ihn bewegen mochte, aus der Mittheilung des hl. Geistes ein Geheimniß zu machen, wurde er in seinem Leben selbst ein prophetischer Zeuge, wie durch die Vorgänge im Tempel ein factischer. Wie lange diese prophetische Zeugenschaft, dieses prophetische Zeichen das er selbst war, dauerte, und auf wie viele es sich ausdehnte, erfahren wir nicht. Der Kreis derselben war vielleicht größer, als man nach dem äußern Scheine der Zeitlage vermuthen möchte. Zu ihm gehörte jedenfalls Anna und jene in Jerusalem denen sie hernach die frohe Kunde von Jesus Christus brachte. Des Symeon geschieht dabei keine Erwähnung mehr. Es ist als ob der Evangelist eine fast augenblickliche Erfüllung andeuten wollte. Er sah und starb, die weitere Kundgebung geschah durch die Prophetin Anna.

Was unter dem Ausdrucke: Tröstung (oder Trost) Israels gemeint sei, erklärt Symeon selbst, und hatte schon in „Gesalbter des Herrn" seine ganz deutliche Bezeichnung. Er war und ist die Tröstung der Gläubigen zu jeder Zeit in jeder Noth und Gefahr.

Und als die Eltern das Kind Jesus hereinbrachten, um nach dem Herkommen des Gesetzes darüber zu handeln,

28. nahm er es in seine Arme und lobte Gott.

Die Scene mit Symeon scheint der Darstellung vorangegangen zu sein. Wenigstens macht der Bericht diesen Eindruck, wozu sich V. 39 bestätigend anschließt. Die Reinigung ging hinwider dem voran was unsere Erzählung hier enthält; denn vor ihrer gesetzlichen Reinigung durfte keine Frau die Tempelräume betreten. Maria aber wollte bei der Darstellung gegenwärtig sein und sie mit Joseph vollbringen.

Daß Vater und Mutter zusammen die Lösung vollzogen und mit ihrem Erstgeborenen die Tempelhallen betraten, mochte kein gewöhnliches Schauspiel sein. Es zog die Augen der zufällig Gegenwärtigen auf sich, Einer aus ihnen aber erkannte, wer derjenige sei den liebende fromme Eltern hereintrugen. Im heiligen Geiste eilte er auf sie zu nahm das Kind in seine Arme und lobte Gott

Und sprach:

29. Nun entlässest du deinen Knecht, o Herr,
nach deinem Worte in Friede.

Wir haben einen synthetischen Vers, indem seine beiden Glieder zusammen einen grammatischen Satz ausmachen. Wollten wir sie für unser Ohr merklich auseinander halten, so müßten wir das zweite Versglied aus dem ersten ergänzend, sagen:

Nun entlässest du deinen Knecht, Herr,
nach deinem Worte entlässest du ihn in Friede.

Entlassen oder freilassen hat zu seiner Voraussetzung ein gebunden sein. Es frägt sich also, woran Symeon gebunden war und womit?*) Die Antwort hierauf enthielt das Vorhergehende; er war gekettet an das Leben durch das prophetische Wort. Da es nun aber süße Ketten und Bande gibt, wie harte, verwundende, möchte man weiter fragen, welcher Art die hier bezeichneten seien. Der erste Eindruck leitet zur Annahme eines lieben Bandes; denn für ein israelitisches Ohr und Herz gab es keinen süßern Klang als die prophetische Verheißung: „du wirst den Trost Israels sehen.“ Doch die Antwort lautet anders als wir sie erwarten. Gott lobpreisend ruft Symeon aus: Nun entlässest du! Mit Freude und Danksagung läßt man aber nur schwere Fesseln von sich nehmen. Das Leben muß also für Symeon eine drückende Bürde gewesen sein. Wenn wir ihn uns bereits hochbetagt denken, so machen wir eine Voraussetzung welche durch den Gesammteindruck über allen Zweifel gehoben und durch die ununterbrochene Tradition geheiligt ist. Hohes Alter war aber zu jeder Zeit eine Last, und ihre Abnahme mochte der gläubige Israelite nach der damaligen Ueberzeugung jenseitiger Vergeltung kaum weniger hoffnungsvoll und sehnsüchtig erwarten als der Christ. Wenn wir aber auch

---

*) Ich finde nirgends einen Versuch, die Worte unsers Verses nach ihrer psychologischen Grundlage d. i. aus der Seelenstimmung Symeons zu erklären. Man bleibt nur beim äußern Wortklange, ohne sich zu fragen, wie Sym. dazu kam, sich über seinen Tod zu freuen, statt neu aufzuleben; denn jetzt begann ja erst das wahre Leben.

von christlichen Gefühlen beim Gedanken an den Tod ganz absehen, obwohl sie dem frommen Israeliten nicht so ferne lagen als man sich gewöhnlich vorstellt: ein Beispiel daß man den Tod als die Hinwegnahme einer schweren Fessel freudig begrüßen könne, bietet uns Sokrates im Augenblicke seines Sterbens, wie es Plato in der unvergleichlich schönen Schlußscene des Phädo beschreibt.*) Daß also Symeon im Hinblicke auf den endlich nahenden Tod dankbar und freudig ausrufen konnte: „nun, o Herr, entlässest du deinen Knecht!" wird kaum beanstandet werden. Aber, dürfte man einwenden, hat nicht bei ihm die trostreiche herrliche Verheißung des hl. Geistes alle Gebrechen und Mühsale des Alters aufgehoben oder sie doch freudig tragen gelehrt? Ich wage zuversichtlich nein zu sagen; denn das Verheißungswort war kurz und enthielt kein wann und kein wie. Wenn es ihm schon seit Jahren gegeben war, konnte es nicht eben so oft eine Quelle bitterer Schmerzen als heilenden Trostes werden, da die Zeitläufte fort und fort alle Hoffnungen Israels auf ein neues vereitelten und mehr und mehr untergruben? Nehmen wir ein Beispiel zu Hilfe. Gott hatte dem Abraham widerholt die Verheißung einer zahllosen Nachkommenschaft gegeben; doch als er wider einmal feierlich zu ihm sprach: „Fürchte dich nicht, ich bin dein Schild und dein Lohn wird sehr groß sein," erwiderte der heilige Patriarch von tiefer Trauer überwältigt: „Ach Herr, was willst du mir geben, da ich kinderlos hingehe? Erbsohn meines Hauses ist Elieser aus Damaskus (1 Mos. XV, 1, 2)." Ein Abraham zagte, warum nicht auch Symeon trotz der himmlischen Zusage?

Im heiligen Geiste hatte Symeon den Tempel betreten, aber was er suchte, schien er nicht zu finden; eine unbeschreibliche Angst und Trauer umnachtete seine todmüde Seele; da erblickt er auf einmal die Eltern mit dem Kinde, erkennt es und ruft frohlockend aus: Nun, Herr, darf ich sterben, nunmehr entlässest du mich in Friede. Ebenso hatte Jakob gesprochen. Als er Joseph in seinen Armen hielt und lange an seinem Halse weinte, rief er aus:

---

*) Vrgl. dazu Xenoph. Memor. IV, 8.

„Nun will ich sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen (1 Mos. XLIV, 31).“ In Friede — fügt Symeon bei. In Friede ist eine Seele, wenn sie befriedet ist und keinen Wunsch mehr auf Erde hat. Am Ziele aller seiner Sehnsucht sprach der fromme Greis mit David: „Nun ruhe ich in Friede und schlafe, Herr mein Gott: denn wie mit einem Schild umkränzt uns deine Gnade (Ps. IV und V).“ Und widerum: Erfüllt hast du, o Herr, an mir die Verheißung die du dem Abraham gegeben: „du wirst eingehen zu deinen Vätern in Friede und begraben werden in einem glücklichen Alter (1 Mos. XV, 15).“

30. Denn meine Augen haben gesehen dein Heil
31. das du bereitet hast angesichts aller Völker,
32. ein Licht zur Offenbarung der Heiden
und zur Verherrlichung deines Volkes Israel.

Diese beiden Verse haben das Eigenthümliche daß der Grundgedanke vollkommen klar und einfach ist (oft genug bezeugt in den Prophetieen über den Messias, der von Gott berufen ist daß er sei zum Lichte für die Heiden und zur Glorie seines Volkes Israel), dagegen ein paar Ausdrücke schwieriger sind, als sie dem ersten Anscheine nach dem Leser vorkommen. Wir wollen sie in's Auge fassen und gewissenhaft erwägen. — „Meine Augen“ mit Absicht und Nachdruck statt ich, weil Symeon von einem leiblichen Sehen redet, nicht von einem innern geistigen, vom Erkennen eines Heiles das in der Wirklichkeit noch sehr ferne sein könnte. Wovon er redet, das ist also da, seine Augen haben es gesehen. Die Bezeichnung „Heil oder Rettung“ geht hier wie oben V. 11 und durchweg bei Lukas und im evangelischen Sprachgebrauche vom Namen Jesus aus. „Dein Heil“ aber heißt es, weil der Sprechende jenes meint welches im höchsten und vollkommensten Sinne als Heil Gottes sich bewähren wird, als jene Rettung ohne welche es keine Rettung mehr gibt. Wir werden im Folgenden noch einen Grund sehen, um dessentwillen er sagt: „dein“ Heil, und nicht „unser oder Israels Heil“, etwa: „Nun scheide ich hin in Friede, denn meine Augen haben gesehen das Heil Israels,“ obgleich dieses noch deutlicher wäre. Denn da stünde das Abs-

tractum statt des Concretums: „Heiland Israels", und Symeon hätte im Anblicke des Kindes Jesus freudig bewegt ausgerufen: „Nun, Herr, lasse mich sterben, weil ich den Heiland (Retter) Israels gesehen habe," während diese Uebertragung bei unserm Ausdrucke nicht gestattet ist. Ein „Heil Gottes" kennt der biblische Sprachgebrauch, nicht aber einen „Heiland Gottes" im Sinne von: „göttlicher Heiland". „Bereitet", weniger: zubereitet, zu recht gelegt, wie z. B. David sagt: „du hast mir einen Tisch bereitet (Ps. XXII, 5)," als vielmehr: geschaffen und hingestellt, woran sich enge schließt: „angesichts aller Völker". Die nächst sich anbietende Erklärung scheint: „ein Heil das alle Welt sieht, das angesichts aller Welt offenbar wurde". Man bleibt dabei auch allgemein stehen und sagt nur etwa noch, der Sprechende schaue das messianische Heil nach Propheten-Gewohnheit in seiner vollen Entfaltung. Aber kann dieß richtig sein, da Symeon nicht beschreibt was am Ende der Zeiten eintreten wird, sondern was Gott gethan und er mit seinen eigenen Augen gesehen hat? Es wäre eine beispiellose Vermengung der Gegenwart mit der Zukunft, buchstäblich des Anfanges mit dem Ende; denn „angesichts aller Völker" wird das messianische Heil erst bei der Widerkunft Christi erscheinen; selbst in unsern Tagen nach fast zweitausend Jahren ist es noch nicht bereitet „angesichts aller Völker". Ich glaube daher daß sich dieser Ausdruck auf die Absicht Gottes bei der Bereitung des Heiles beziehe: „er hatte alle Völker vor Augen, er hatte in Rücksicht auf alle Völker, nicht Israels allein diese Rettung bereitet; darum nannte sie Symeon auch ein Heil Gottes und nicht ein Heil Israels. Alle Nationen waren um Gott geschaart, als er das Heil schuf. Dazu fügt sich nun ganz genau das noch folgende, indem es angibt in wie ferne Gott alle Völker bei der Bereitung seines Heiles vor Augen hatte, was es für alle zusammt und was es noch speciell für die Heiden, was es für die Juden sein sollte. Gott bereitete sein Heil angesichts aller Völker auf daß es sei für alle zusammen ein Licht, und zwar für die Heiden zur Offenbarung, für die Juden zur Verherrlichung. Symeon drückt Natur und Wesenheit des messianischen Heiles in einem Bilde aus das so geläufig und bekannt ist daß es, besonders in Rücksicht auf den

Lobgesang des Zacharias (I, 78, 79), keiner Erklärung bedarf; schwieriger wird die weitere Schilderung der Wirkung oder Aufgabe des Lichtes für Heiden und Juden im speciellen. Bei den erstern heißt es „zur Offenbarung der Heiden". Hier ist vor allem zu beachten daß „Offenbarung" im alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauche (strenge nach seiner etymologischen Bildung) nur im activen Sinne vorkommt, indem es wörtlich „Aufdeckung" bedeutet, also Offenbargebung, nie: Offenbarwerdung. Nun liegt es in der Natur des Lichtes zu leuchten d. i. eben offenbar zu geben, aufzudecken. Wenn also das messianische Licht die Heiden offenbar macht und aufdeckt, so bezeichnet dieß nichts anderes als seine Bestimmung, ihnen sein Licht zuzuwenden auf daß sie im Lichte wandeln und seiner Segnungen froh werden. Das irdische Licht bringt Helle und Wärme, das himmlische Erkenntniß und Gnade, beide bringen mit einem Worte Leben. Wir haben in Kürze was Zacharias unter demselben Bilde mit größerer Ausführlichkeit beschreibt: „heimgesucht hat uns ein Sonnenaufgang aus der Höh, zu leuchten denen die in Finsterniß und Todesschatten sitzen (I, 78, 79)." Der Ausdruck „Aufdeckung (Offenbarung)" vom Lichte ist nicht gewöhnlich und kommt anderwärts nicht mehr vor. Der Grund dieser sonst seltenen Vermischung zweier verschiedener Bilder scheint mir in einem Sprachgebrauche zu liegen, der sich schon in den allerersten christlichen Gemeinden vorzüglich der Heiden ausbildete. Die Apostel nämlich lieben den Ausdruck „offenbaren und Offenbarung" zur Bezeichnung des absolut göttlichen Ursprunges ihrer Predigt. Von da wurde nun besonders unter Heidenchristen das Wort „Offenbarung" zugleich auf ihren Inhalt und ihre Mittheilung übergetragen, wodurch es ein Synonymum zur Predigt (κήρυγμα) und Katechese wurde. Man konnte ebenso gut sagen: ich gehe in die Apokalypsis, als: ich gehe in die Katechese. Diesem Sprachgebrauche nach war Apokalypsis (Offenbarung) gleichbedeutend mit Belehrung Unterweisung Erleuchtung in den christlichen Offenbarungs-Wahrheiten. Die ältere, allerdings erklärende Uebersetzung durch „zur Erleuchtung der Heiden", ist daher sachlich gewiß richtig, die moderne dagegen: „zur Offenbarwerdung für die Heiden" aus

sprachlichen Gründen unzulässig. Das letzte Versglied endlich ist für sich betrachtet klar und unzweideutig; denn oft genug schildern die Propheten in überschwenglichen Bildern und mit sichtbarer Vorliebe die Verherrlichung Israels durch den Messias, nicht minder die unvergänglichen Lobpreisungen aus dem Munde aller Geschlechter. Erinnern wir uns nur an die Grundweißagung welche die Wurzel eines weitverzweigten Baumes von Verheißungen geworden ist voll unvergänglicher Blüthen und Früchte, da Gott zu Abraham sprach: „Mit dir werden sich segnen alle Nationen (1 Mos. XIII, 3)," d. h. wenn die Nationen in der Folge der Zeit einen Segenswunsch aussprechen wollen, so werden sie sagen: Gott segne dich wie er den Abraham gesegnet hat in seinem Samen. Kann es eine größere Verherrlichung und Lobpreisung aus dem Munde der Völker geben? In diesem kurzen Worte, gesprochen zweitausend Jahre vor der Erfüllung, haben wir die Erklärung der Rede Symeons: „ein Licht zur Verherrlichung Israels," ein Licht um dessentwillen Israel verherrlicht wird in Ewigkeit. Aber es ist als ob in unserm kurzen Liede jedes Versglied seine besondere Schwierigkeit haben müßte, die meist versteckt ist, aber bei genauerer Erwägung doch hindernd in den Weg tritt. Hier entsteht nämlich die Frage, ob „Verherrlichung deines Volkes Israel" zu verbinden sei mit „Offenbarung der Heiden," wie wir gethan haben, oder wie die Erklärer gegenwärtig in der Mehrzahl thun, mit „Licht", so daß zu übersetzen wäre:

ein Licht zur Offenbarung der Heiden,
und eine Verherrlichung deines Volkes Israel.

Ich glaube daß entscheidende Gründe für unsere Art der Verbindung zeugen. Sie entspricht mehr der griechischen Constructionsweise; sie wird weiter empfohlen durch die Art des Versbaues und endlich durch den Gang der sich darlegenden Gedanken. Wir haben im Lobgesange Symeons drei synthetische Verse; diese Gleichartigkeit des Versbaues tritt aber nur in der von uns gewählten Verbindung hervor. Wir haben ferner eine Steigerung im Ausdrucke; zwei Aeußerungen des Lichtes werden bezeichnet: die Erleuchtung der Heiden, die Verherrlichung Israels. Auch dieß ginge verloren, wenn wir der obigen Verbindung folgten; denn das zweite

Versglied enthielte keine Steigerung, sondern beide zusammen eine gleichmäßige Sacherklärung von „dein Heil". In diesem Falle aber würden die Versglieder nothwendig umgestellt sein und lauten:

Meine Augen haben gesehen dein Heil
das du bereitet angesichts aller Völker —
eine Verherrlichung deines Volkes Israel
und ein Licht zur Offenbarung der Heiden.

Anders würde ja Symeon von einem Heile sprechen, das in erster Instanz den Heiden, in zweiter dann den Israeliten zu gute käme.

33. Und sein Vater und seine Mutter waren in Verwunderung dessen was darüber ausgesagt wurde.

Die Worte Symeons an sich waren nicht unerhört und staunenerregend, sie wurden es aber durch ihre Veranlassung und ihre Umstände. Fast Schritt vor Schritt folgten den beiden Eltern himmlische Bezeugungen welche sie stets auf ein neues mit heiligem Staunen erfüllten.

34. Und es benedeite sie Symeon und er sprach zu Maria seiner Mutter: Siehe dieser liegt da zum Falle und zum Aufstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen dem widersprochen wird.

Symeon benedeite sie wie (I, 42) Elisabet die Maria. Das Wort hat also nicht die Bedeutung „segnen", sowie der Priester das Volk (I, 22) oder wie Melchisedek den Abraham und die Patriarchen ihre Söhne segneten, weil in diesem Falle der Inhalt des Segenspruches nicht fehlen könnte; sondern es heißt: er pries sie selig, er beglückwünschte sie, wobei keine nähere Bezeichnung des Objectes nothwendig war. Die vorausgehende Rede hatte Ursache und Gegenstand genügend bezeichnet.

Bei dieser Seligpreisung verlor sich sein Geist in prophetischer Anschauung der Zukunft. Er erblickte da dunkle Wolken welche die Sonnenklarheit der verkündeten messianischen Glorie für viele in Israel umschatteten, und schwere Prüfungen denen bereiteten welche er so eben selig gepriesen hatte. In ihrer Beschreibung

verläßt er das zuvor gewählte Bild vom Lichte und gebraucht theils die eigentlichen Ausdrücke so viel es möglich war, theils neue entsprechende Vergleichungen. Seine Worte enthalten eine Vorhersagung im strengsten Sinne; für uns die wir in der Erfüllung leben, ist sie klar und bis in's Detail durch die Geschichte bezeugt, aber für die Anwesenden? Hier hieng das Verständniß von einem Umstande ab den wir weiter unten noch besonders erwägen werden, nämlich ob die Darstellung Jesu der Flucht nach Aegypten voranging oder folgte. Im ersten Falle mußten ihnen diese Worte dunkel und räthselhaft sein; im zweiten aber nicht mehr, da hatte schon die Zeit der Erfüllung begonnen.

„Siehe dieser — der Knabe Jesus, das Licht für die Heiden die Herrlichkeit Israels — liegt da.“ Dieses Wort drückt wie allgemein erklärt wird, Ziel und Ende aus, weßhalb nicht wenige geradehin übersetzen: „er ist bestimmt.“ Im Wortlaute selbst liegt aber ein zuständliches Verhältniß, ein thatsächlich bestehendes gegenüber dem idealen bestimmt (ersehen) sein. Beide Begriffe fallen nicht immer zusammen, und der innere Unterschied von „dieser ist bestimmt zum Falle“, und „dieser liegt da zum Falle“, tritt hervor, sobald wir die Sätze auflösen; denn der erste lautet: „dieser ist bestimmt dazu daß (damit, auf daß) fallen“, der zweite: „dieser liegt da so daß fallen“. Jenes enthält die Absicht, dieses eine Folge. Nun war es wohl eine Folge aber nicht die Absicht, nicht Ziel und Ende (Bestimmung) der Erscheinung Jesu daß die einen fallen die andern aufstehen, sondern daß alle gerettet werden. Wir müßen daher bei der wortgetreuen Uebersetzung bleiben: „dieser liegt da“, d. h.: die Erscheinung und ganze Wirksamkeit Jesu wird so beschaffen sein daß viele in Israel fallen, viele aufstehen werden. Der Ausdruck „da liegen“ ist nicht von einem Kinde hergenommen welches da liegt, auch nicht, wie man gerne annimmt, von einem Steine der da liegt, sondern er steht im weitern Sinne von jeglichem concreten Dinge das nach seiner Erscheinung und Wirkungsweise offenkundig geworden ist, wie wir sagen: „eine vor uns liegende Thatsache“. „Zum fallen und zum aufstehen vieler“ d. i. so daß viele fallen und viele aufstehen. Diese Redensart kommt sonst nirgends vor; wir müßen

uns daher genau an den Wortlaut halten und uns hüten, damit fremdartige Begriffe von andern nicht hieher gehörigen Ausdrücken genommen zu vermengen.*) Doch iſt die Sache einfach. Es fallen nur ſolche welche zuvor ſtanden, und es ſtehen nur ſolche auf welche zuvor lagen; alſo lautet die Weißagung: Viele in Israel welche ſtehen, werden fallen, und viele welche darnieder liegen, werden aufſtehen. Ihr zur Seite ſteht ein zweites Weißagungswort aus dem Munde Chriſti ſelbſt, deſſen vollkommene Gleichartigkeit nicht verkannt werden kann: „Viele erſte werden ſein letzte, und letzte erſte (Matth. XIX, 30).“ Die erſten welche letzte werden, ſind die ſtehenden welche fallen, die letzten welche erſte werden, die darniederliegenden die aufſtehen; viele erſte erreichen das Ziel nicht, ſie ſtraucheln und fallen; viele letzte ſich aufrichtend und jenen voraneilend erreichen das Ziel; ſie werden gerettet, jene gehen verloren. Die ſtehenden, was nun kaum noch einer Erklärung bedarf, ſind die Gerechten in ihren Augen, die hochmüthigen, die ungläubigen und unbußfertigen; die darnieder liegenden ſind die Sünder, die demüthigen, die armen im Geiſte. „Und zu einem Zeichen dem widerſprochen wird.“ Der Grund des eben geſagten. Wenn die Erſcheinung Chriſti der Art iſt daß viele die ſtehen, fallen werden, ſo geſchieht dieß allein dadurch daß ſie Widerſpruch finden wird, anders käme es bei niemanden zum Falle. Die beiderſeitigen Ausdrücke „Zeichen“ und „widerſprechen“, ſtehen in engſter Wechſelbeziehung und einer erklärt darum den andern.**) Ein Zeichen bezeichnet etwas, macht es kenntlich, ſpricht es aus durch Wort oder That oder beides zugleich. Dieſem ausgeſproche-

---

*) Man zieht gewöhnlich Iſ. VIII, 14 als Parallele herbei und beruft ſich auf eine Reihe neuteſtamentlicher Citate beſonders Röm. IX, 33, wo der Apoſtel mit Iſ. VIII, 14 noch XXVIII, 16 verbindet und Chriſtus als „Stein des Anſtoßes“ und als erwählten „koſtbaren Eckſtein“ darſtellt; aber wir haben darin nur eine Gleichartigkeit des Gedankens, keine Parallele zum Wortausdrucke.

**) Schon das weist die Erklärung welche ſich faſt allgemein bei den ältern findet ab, indem ſie signum gleich scopus nehmen: „Zielſcheibe,“ beſonders in Rückſicht auf Thren. III, 12 posuit me quasi signum ad sagittam. Mald. Grotius und die Maſſe ihrer Nachfolger.

nen wird nun entweder zugestimmt, d. h. es wird als wahres Zeichen anerkannt, oder es wird ihm widersprochen, d. h. es wird als falsches lügenhaftes Zeichen zurückgewiesen. Jesus Christus war in Wort und That ein Zeichen des Himmelreiches, er bezeichnete, machte kenntlich und merkbar worin das Himmelreich bestehe und wer darum an demselben allein Theil haben werde. Von diesem Zeichen sagt Symeon daß ihm widersprochen, daß es als ein lügenhaftes und falsches abgewiesen, verworfen werde. Der ununterbrochene Kampf der Pharisäer gegen Jes. Chr. ist nur eine zu traurige Erfüllung dieser Weißagung die ihre letztendliche Besiegelung in dem Augenblicke fand, als jene wuthentbrannt ausriefen und schrieen: „Ans Kreuz mit ihm!“

35. Und auch deine Seele wird ein Schwert durchdringen, auf daß offenbar werden aus vielen Herzen die Gedanken.

Die vorhergehenden Worte: „ein Zeichen dem widersprochen wird,“ sagten Leiden voraus welche Jesum treffen werden; denn Widersprüche sind ohne Leiden von Seite dessen den sie treffen, nicht zu denken. Wenn nun Symeon fortfährt: „und auch deine Seele wird ein Schwert durchdringen,“ so enthält dieß deutlich genug eine Mitleidenschaft in welche Maria gezogen werden wird. Welcher Natur diese Leiden sind, enthält das Weißagungswort nicht, wohl aber ihren Grad; es werden die denkbar größten sein. Die Seele Mariä wird von einem Schwerte durchbohrt d. i. sie wird zum Tode verwundet, so schwer getroffen daß sie vor Schmerz sterben könnte.*) Und die Erfüllung? Ach was kann ich darüber sagen als: Siehe, betrachte die Mutter unter dem Kreuze?

---

*) Nachdem Mald. mehrere Erklärungen aufgezählt hat, fährt er fort: verior aliquando vulgi quam sapientum sententia est, quod dum simplicius veritatem quaerit, facilius invenit — gladium vehementem dolorem significare, quem Maria ex filii passione perceptura erat. Doch adoptirt er diese Volksstimme nicht, sondern gibt eine Deutung die so seltsam ist daß man sich nur wundern muß, wie auch andere (selbstständig oder in Abhängigkeit von ihm? z. B. L. Brug.) darauf verfallen konnten. Er sagt: gladius hoc loco, qui Mariae animam transiturus dicitur, non ipsius Mariae, sed Chri-

Einige Schwierigkeit bereitet der letzte Satz, nicht wegen des Sinnes sondern wegen des Zusammenhanges. Besteht zwischen den Schmerzen Mariä und dem kundwerden der Gedanken aus vieler Herzen ein ursächliches Verhältniß, daß beide Satzglieder durch „auf daß" mit einander verbunden werden konnten? Das scheint nicht der Fall zu sein. Darum haben ältere und neuere Erklärer diesen Satz auf: „ein Zeichen dem widersprochen wird," bezogen, und „auch deine Seele u. s. w." als Zwischensatz behandelt. Aber der grammatische Bau und die rythmische Bewegung sind gegen die Zuläßigkeit einer Einschaltung. Ich glaube daß sich dieser Schlußsatz gleichmäßig auf alle drei vorausgehenden Glieder beziehe, wodurch wir einen Doppelvers erhalten deren einzelne Theile im Verhältnisse von 3 zu 1 stehen, oder auch 1 zu 4 und 2 zu 3, nämlich:

Sieh' er liegt da zu Fall und Aufsteh'n vieler in Israel,
und zu einem Zeichen dem widersprochen wird,
und auch deine Seele wird ein Schwert durchdringen:
auf daß offenbar werden aus vielen Herzen die Gedanken.

Die Erscheinung und Wirkungsweise Jesu Christi (Versglied 1), die einen Widerspruch findet (Versglied 2), der sich also steigert daß selbst Maria in ihn hineingezogen wird (Versglied 3), hat zu ihrem tiefsten innersten von Gott gesetzten Grunde die Aufdeckung der Gesinnung (Versglied 4), oder was dasselbe ist, die Scheidung der Menschen, wie Jes. Chr. sagt: „ich bin gekommen das Schwert zu bringen." Die scheinbaren Widersprüche in der Erscheinung Jesu, ihr Contrast gegen die Vorstellungen der Masse machten die Gedanken unwillkührlich offenkundig; da zeigte sich das gute und das böse Herz; jenes sprach: „Herr, wohin sollen wir gehen?" dieses: „das sind harte Reden, wer kann sie ertragen?" Am meisten aber und bis auf den heutigen Tag trat diese

sti fore significatur — unus tantum Christi gladius designatur, ipsa ejus mors; atque ille ipse Christi gladius Mariae animam penetraturus dicitur, non quod occisurus eam omnino esset, ut Christum, sed quod Christum occidendo eam esset vulneraturus.

Herzensaufdeckung ein unter dem Kreuze — den Juden ein Aergerniß den Heiden eine Thorheit.

36. Und es war eine Prophetin Anna, Phanuels Tochter aus dem Stamme Aser; sie war eine hochbetagte (Frau) die sieben Jahre mit einem Manne gelebt hatte von ihrer Jungfrauschaft an,

37. und sie (war) eine Wittwe zu vierundachtzig Jahren die nicht vom Tempel wich in fasten und beten Gott dienend Nacht und Tag.

38. Und sie kam in derselben Stunde herzu und lobpries den Herrn und redete von ihm zu allen welche die Errettung Jerusalems erwarteten.

Neben Symeon dem Propheten lebte damals zu Jerusalem auch eine Prophetin Anna mit Namen. Bei Frauen wird der Name des Vaters oder des Gemahles angegeben. Da Anna nur kurze Zeit vermählt war und dann Wittwe blieb, nannte sie sich selbst nur nach dem Namen ihres Vaters, und war damals (60 Jahre nach dem Tode ihres Mannes) wohl unter keinem andern Namen bekannt. Dazu kommt hier noch die Angabe des Stammes, sie bezieht sich auf Phanuel der diesen Beinamen (Ha-ascheri) hatte. Lukas erzählt mit urkundlicher Genauigkeit, der Grund aber der Erhaltung des vollständigen Namens lag vielleicht in einer vorbildlichen Deutung welche frühzeitig an diese Namen geknüpft wurde. Da Anna Gnade, Phanuel Angesicht Gottes, Aser der Glückliche heißt, mochte man darin ein wunderbares Zusammenstimmen finden; alles dieses hatte sich ja bei unserer Anna erfüllt — die Namen enthielten ihre Geschichte. Sie war eine Prophetin, d. h. sie hatte Offenbarungen vom heiligen Geiste empfangen und sie mitgetheilt. Der Inhalt derselben wird nur angedeutet, reicht aber für uns aus; sie betrafen Jesus Christus. Neben ihrer Frömmigkeit wird noch besonders ihr langer Wittwenstand hervorgehoben, denn es galt für höchst ehrenvoll, nur einmal verheirathet gewesen zu sein.*) Anna vereinigte in sich jene Tugenden welche mehr

*) Nach dem Beispiele der Judith. Doch enthält das Gesetz hierüber keine andere Bestimmung als daß dem Hohepriester eine Wittwe zu heirathen unter-

als andere den Geist von irdischen Banden losmachen und der Gottheit nahe bringen — Keuschheit Gebet und Fasten. Hierin übte man sich von jeher vor allem, wenn man göttlicher Mittheilungen gewürdigt werden wollte.*) Im heiligen Geiste erkannte sie gleich Symeon das Kind und redete von ihm zu allen welche die Erlösung Jerusalems erwarteten. Der letzte Ausdruck „Erlösung Jerusalems" ist ungewöhnlich, erklärt sich aber daher daß im Hebräischen „Sion" gesagt wurde (Erlösung, Errettung Sions — war sehr geläufig), die neutestamentlichen Schriftsteller aber diesen Namen wenig gebrauchten; er kommt in den Evangelien nur zweimal vor (und da bei Citirung derselben Prophetie), in allen Briefen Pauli und in der Apokalypse nur einmal.

Warum sagt Lukas nicht dasselbe auch von Symeon: „sie redeten (beide) von Jesus zu allen die Sions Erlösung erwarteten?" Eine rührende wenn auch unbeglaubigte Legende sagt, der fromme Greis sei unmittelbar darauf gestorben, Gott habe sein zuversichtliches „nun entläßest du Herr" augenblicklich erhört.

„Seit vierhundert Jahren war der Geist der Weißagung erstummt in Israel. Ein langer Winter! Aber welch' ein Lenz auf einmal! Gesang tönet rings umher; denn es erschien der, dessen Name heißet Wunderbar. Der Engel Gabriel, die heilige Jungfrau, Zacharias, Elisabet, die Engel auf der Flur, Symeon,

---

sagt war. Wenn Kinder da waren, sah man die Widerverheirathung nicht gerne; Charondas hatte sie in diesem Falle verboten. Waren keine Kinder da, so scheint die Widerverheirathung herkömmlich gewesen zu sein, wenn man Kinder erwarten konnte (die Leviratsehe); nie aber wurde eine Wittwe gezwungen, und freiwillige Wittwenschaft galt immer als hohe Tugend. Josephus (Antiqu. XVIII, 6, 6) sagt von Antonia (einer Tochter des Antonius): „Sie stand bei Tiberius in hohem Ansehen theils ihres verwandtschaftlichen Verhältnisses wegen, als Gattin seines verstorbenen Bruders, theils ihrer Reinheit wegen, indem sie trotz ihres blühenden Alters Wittwe blieb, jede neue Heirath ungeachtet der Zureden des Augustus zurückwies und ihren Wandel vor jedem Vorwurfe rein bewahrte."

*) Dan. X, 2, 3. 3 Esr. V, 13 si oraveris iterum et ploraveris, sicut et nunc et jejunaveris septem diebus, audies iterato horum majora. Ebd. VI, 31 si ergo iterum rogaveris — tibi renuntiabo horum majora.

Anna, alle sonnen im Strahl des Heils, das herab sich vom Himmel auf die Erde senkte. Der Himmel selbst senkte sich mit ihm herab, und die Söhne des Staubes erhuben sich im Gefühl der Wonne. Gegenwart und Zukunft schmelzen zusammen in holdem Morgenlichte eines ewigen Tages, denn der Friedefürst hat den Himmel mit der Erde ausgesöhnt und der starke Gott, der Vater der Ewigkeit (Js. IX, 6) liegt in Mariens Arm (Stolberg, Gesch. d. Rel. V, 42)."

39. Und sowie sie alles nach dem Gesetze des Herrn vollbracht hatten, kehrten sie zurück nach Galiläa in ihre Stadt Nazaret.

Lukas erwähnt der Flucht nach Aegypten und was sie veranlaßte, nicht, weil er davon, wie schon zu V. 18 bemerkt wurde, höchst wahrscheinlich keine Kenntniß hatte. Da nun Jesus seine ganze übrige Jugend in Nazaret verlebte, war unserm Evangelisten keine andere Form der Weitererzählung möglich als die hier gegebene; denn es gehört zum Wesen der Geschichtschreibung im Zusammenhange zu erzählen, dadurch unterscheidet sie sich eben von der Anecdotensammlung. Niemand aber wird von einem Geschichtswerke fordern daß es alles enthalte und jede Ergänzung zurückweise, auch wenn es directe mit dem Anspruche auf Vollständigkeit aufträte, was bei den Evangelien bekanntlich nicht der Fall ist. Von einer „Unmöglichkeit der Vereinigung" des Lukas und Matthäus könnte nur gesprochen werden, wenn zu einer gegenseitigen Ergänzung kein Raum gelassen oder absolut keine Gelegenheit geboten wäre, weil sie in ihren Grundangaben von einander abwichen. So aber waltet hierin vollkommene Harmonie: Jesus wurde in Bethlehem geboren und in Nazaret erzogen; die Abweichung trifft nur einzelne Zwischenfälle für deren Einreihung uns hinreichend Raum und Zeit bleibt, so daß die fragliche Schwierigkeit bloß in der Unbestimmtheit der Aufeinanderfolge besteht welche der unbefangene Blick nicht hoch anschlagen wird. Wir kennen sie noch bei tausend Ereignissen nicht, ohne deßhalb ihren geschichtlichen Werth im geringsten für gefährdet zu erachten.

Ich möchte die von Lukas und Matthäus erzählten Vorgänge

so enge als möglich der Zeit nach zusammendrängen. Also etwa: Gleich in den ersten Tagen nach der Geburt kommen die Weisen aus dem Morgenlande an; mit ihrem Abzuge fällt auch der Befehl zur Flucht nach Aegypten zusammen. Bald darauf stirbt Herodes. An die Rückkehr reihet sich die Darbringung im Tempel der die Niederlassung in Nazaret unmittelbar folgt. Alles zusammen forderte nicht mehr als einen Zeitraum von drei bis vier Monaten.

Da man von Bethlehem die Landesgrenze*) in drei Tagen leicht erreichte, konnte selbst die Beschneidung schon auf ägyptischem Boden vorgenommen werden. Auf diese Weise blieb 1. Jesus verborgen und das Motiv des bethlehemitischen Kindermordes unbekannt. Niemand hatte sich um Joseph und Maria mit ihrem Neugeborenen bekümmert, da sie gleich wider abreisten. 2. Die Geburt Jesu Christi war mit Wundern umgeben; aber sie glichen schnell aufleuchtenden Blitzen welchen unmittelbar die erste dunkle Nacht wider folgte. Ein innerer unwiderstehlicher Zug trieb von Anfang an, die Bezeugung Jesu vor Israel durch die Hirten und vor den Heiden durch die Weisen einander so nahe als möglich zu rücken, dann aber den Schleier des heiligen Geheimnisses auf das wunderbare Kind zu decken. Schon die älteste und ununterbrochene Tradition bringt die Anbetung der Hirten und der Weisen in engsten Zusammenhang der Zeit und des Ortes; der heilige Justinus läßt die Weisen selbst noch die Höhle in der Jesus geboren wurde, betreten. Eine spätere Darbringung des gesetzlichen Reinigungs-Opfers sowie die spätere Auslösung des Erstgebornen fiel nicht auf; wie oft mußte nicht das eine und andere vorkommen, zumal in einem Falle der etwa dem unsrigen gleich war, wenn der Neugeborne persönlich Gott dargestellt und gelöst wurde? Maria selbst wurde durch nichts gesetzlich an der Flucht gehindert. Lebensgefahr hob nach rabbinischer Satzung selbst den Sabbat auf, und der

*) Die Wegstrecke von Bethlehem nach Berseba an der Südgrenze macht nicht die Hälfte des Weges von Bethlehem nach Nazaret aus. Jerusalem liegt fast in der Mitte von Berseba und Sichem, letztere Stadt hinwider in Mitte von Jerusalem und Nazaret. Joseph konnte von Bethlehem aus eben so schnell nach Berseba gelangen als nach Sichem.

israelitischen Wöchnerin war bis zur Darbringung des Reinigungs-Opfer nur untersagt, den Tempel zu betreten, keineswegs aber ihr Haus zu verlassen oder andere Geschäfte zu verrichten, obwohl letzteres nur zu oft behauptet wird.

40. Der Knabe aber wuchs und erstarkte und wurde voll der Weisheit, und Gottes Huld war auf ihm.

Unser Evangelist liebt gewisse Ausdrücke und Wendungen, besonders wenn sie ein alttestamentliches und darum für seine Leser feierliches Gepräge haben. Er hatte oben (I, 80) von Johannes gesagt: „der Knabe wuchs heran und erstarkte", dasselbe widerholt er hier und nochmal am Schlusse des Kapitels jedesmal mit einigen Umgestaltungen welche das Schwerfällige was solche Widerholungen leicht mit sich bringen, glücklich beseitiger. Statt „im Geiste" steht hier (indem ich die wörtliche Uebersetzung wähle) „erfüllt werdend mit Weisheit", und dann noch „Gottes Huld" statt „Gottes Hand" wie oben I, 66.

Ich glaube daß „er wuchs und erstarkte" zusammengehören und die kräftige leibliche Entwicklung bezeichnen, wozu „erfüllt werdend mit Weisheit" parallel stehet und Bezug hat auf die gleichmäßige geistige Entwicklung. Mit jener, die eine kräftige war, hielt diese gleichen Schritt; jeder Augenblick zeigte den Knaben voll der Weisheit, wie sie nämlich seinem Alter angemessen war. Man unterschätze den Ausdruck nicht: „der Knabe Jesus zeigte in jedem Augenblicke die seiner Altersstufe angemessene Weisheit", denn hiezu kommt „in ihrer Fülle Vollendung und Vollkommenheit". Höheres konnte nicht mehr ausgesagt werden, nur das Wunder überschreitet die Schranke welche die Natur gesetzt hat, von einer Wunder-Weisheit aber wie die prophetische wäre, redet Lukas so wenig, als von dem was wir an einem Kinde etwa „Frühreife" nennen, indem letzteres nichts weniger als ein Zeichen der „Weisheit" ist. Weisheit bezeichnet wie im biblischen Sprachgebrauche gewöhnlich geworden ist, jene Verständigkeit deren Mittelpunkt und bewegende Kraft der Glaube und die gottesfürchtige Herzensgesinnung ist. Beim letzten Versglied: „Gottes Huld (oder Gottes Gnade) war auf ihm", bezeichnet Huld (und Gnade)

das göttliche Wohlgefallen am Kinde Jesus, nicht Gnade im Sinne von Erbarmen, erbarmungsvoller Huld. Das göttliche Wohlgefallen zeigte sich im Schutze Gottes der sichtbar über der ganzen heiligen Familie waltete, und — menschlich zu reden, im Gedeihen des Kindes. Es sind also die beiden Ausdrücke „Huld Gottes" bei Jesus und „Hand Gottes" bei Johannes gebraucht in so ferne gleichbedeutend als Ursache („Huld") und Wirkung („Hand", Schutz) in Gott zusammenfallen und nicht getrennt werden können.

41. Und seine Eltern reisten jährlich nach Jerusalem am Paschafeste.

Die Wallfahrten der Israeliten auf die drei Hauptfeste in Jerusalem sind bekannt. Am Pascha gingen auch gerne Frauen mit, obwohl sie gesetzlich nicht dazu verpflichtet waren; dasselbe that Maria, sie begleitete Joseph nach Jerusalem mit ihrem Erstgeborenen. Der Bericht des Lukas macht den Eindruck als ob Maria die Osterreise nie unterlassen oder doch wenigstens regelmäßig mitgemacht habe, die ersten Jahre etwa ausgenommen, da sie das Kind nicht mitnehmen konnte. Darnach wäre Jesus selbst schon mehreremale mit seinen Eltern in Jerusalem gewesen, was bloß physisch in Betracht gezogen, keine Schwierigkeit bietet. Der kräftig heranblühende Knabe konnte von seinem achten Jahre an der langsam ziehenden Festkarawane worunter Greise und schwache Frauen sich befanden, ohne besondere Erschöpfung folgen. Die ältern Erklärer sind fast einstimmig dafür daß Jesus schon mehrmal in Jerusalem gewesen sei, und Lukas nur berichte was außerordentliches bei seiner Festreise im zwölften oder dreizehnten Lebensjahre vorgefallen sei.*) Aber eben diese außerordentlichen Vorgänge scheinen dringend zu fordern daß Jesus zum erstenmale den Tempel betreten habe. Darin liegt der Schwerpunkt der Erzählung, nicht in dem für den Leser ziemlich gleichgiltigen Nebenumstand daß Jesus zwölf Jahre alt war; auch der acht- oder zehnjährige Knabe hätte durch seine Fragen und Antworten die Meister Israels in Staunen

*) Mald. Luc. Brug. Jans. Corn. a L. nach dem Vorgange des hl. August.; sie sehen darin auch zugleich das practische Moment einer gottesfürchtigen Kindererziehung. Die neuern haben hierüber nichts.

setzen können. Dazu kommt daß man auf das Osterfest, wo sich in Jerusalem eine ungeheure Volksmenge zusammendrängte, kaum Kinder aus weiter Ferne eher führte als es die allgemeine Sitte forderte. Wenn nun Jes. Chr. früher nicht nach Jerusalem kam, hatte da Maria ihren Erstgeborenen während der Paschawoche fremden Händen überlassen, oder war die erste Pilgerreise Jesu auch die ihrige, da sie sich von ihrem anvertrauten Heiligthume nicht trennen wollte und keine Verpflichtung zur Reise vorlag? Ich möchte letzteres vorziehen und sagen, Lukas habe sich kurz und ganz allgemein ausgedrückt um unnöthige Erklärungen zu vermeiden.

42. Und als er zwölf Jahre alt war, da sie nach Jerusalem hinaufgingen der Festsitte gemäß

43. und die Tage vollbrachten, blieb bei ihrem zurückkehren der Knabe Jesus in Jerusalem, und seine Eltern wußten es nicht.

Nach den (spätern) jüdischen Bestimmungen trat das mündige Alter bei Mädchen mit zwölf Jahren und einem Tage ein, bei Knaben mit dreizehn Jahren und einem Tage.*) Bis dahin hieß er Katon (kleiner d. i. unmündiger, *παιδίον* des Luk.?), von da an Gadol (großer d. i. erwachsener, *παῖς* in uns. Verse?); er ward gesetzlich als Isch (Mann) behandelt, zur Haltung der mosaischen Gebote verpflichtet und darum auch Ben-ha-thora (Sohn des Gesetzes d. i. Gesetzpflichtiger) genannt.**) Es ist wahrscheinlich daß die Knaben vor dieser Zeit in der Regel wenigstens keine öffentliche Pilgerreise mitmachten, daß aber die erste gesetzliche im engern Kreise der Familie besonders feierlich begangen wurde. Unsere Erzählung hat „zwölf Jahre" statt „dreizehn",

---

*) Das mosaische Gesetz enthält hierüber nichts. Moses unterscheidet nur zwischen „Kindern (טַף)" und „Männern"; das männliche Alter beginnt mit der Waffenpflicht d. i. mit dem 20 Jahre. Die spätere rabbin. Bestimmung über die Mündigkeit, hängt mit der Mannbarkeit welche sich in diesem Alter zu entwickeln beginnt, zusammen. Ihre weitern Vorschriften gehören nicht hieher. Vrgl. Nidd. V, 5—9. VI, 1, 11.

**) Doch kommt diese Benennung erst sehr spät bei Aben-Esra (zwölftes Jahrh.) vor.

was genauer wäre, wohl aus dem Grunde weil man im gewöhnlichen Leben nur „zwölf" — diese bedeutungsvolle Zahl gebrauchte und auch sonst kaum streng am Buchstaben hing, da man die Beobachtung der Gebote für keine Last sondern für eine Ehrensache hielt. *)

Bei dieser ersten Pilgerreise blieb Jesus, „nachdem sie die Tage vollbracht hatten", in Jerusalem zurück. Ich weiß nicht, wie es kam, daß der Ausdruck „die Tage" d. i. die Festtage von den Erklärern auf die ganze Festwoche **) ausgedehnt wird, wofür kein Grund und keine Wahrscheinlichkeit vorliegt. Wie sollten weit hergereiste und arme Familien sieben Tage in Jerusalem bleiben? Man feierte die beiden Festtage, am dritten Tage brach wenigstens die eine und andere Karawane zur Rückkehr auf. Nun erklärt sich auch das Zurückbleiben Jesu; das Gedränge der ersten Tage machte einen längern und ungestörten Aufenthalt im Tempel unmöglich; erst in den folgenden trat mehr Ruhe ein, und diese benützte der Knabe, im Hause seines Vaters zu weilen Tag und Nacht. Wenn die ganze Familie sieben Tage in Jerusalem geblieben wäre, wozu da noch ein Verweilen über die Zeit hinaus? Jesus blieb zurück ohne seine Eltern davon in Kenntniß zu setzen. Warum? Unser Evangelist hatte darnach nicht gefragt, er hielt diesen Knaben für vollkommen berechtigt zu einem solchen Schritte, und gewiß wir alle auch, so daß es einer besondern ziemlich erfolglosen Rücksichtnahme auf die zwölf Jahre und die angeblich freiere Stellung welche ein Sohn von da einnahm, nicht bedarf. Das Gebot: „ehre Vater und Mutter" hörte auch mit dem zwölften Jahre nicht auf.

---

*) Niddah V, 5 unterscheidet zwischen 11 und 12 bei Mädchen und 12 und 13 Jahren bei Knaben. Wenn ein Mädchen 11 Jahre und 1 Tag alt ist, werden ihre Gelübde untersucht. . . . Ist sie über 12 Jahre und 1 Tag, so sind sie an und für sich giltig. Hinwider werden die Gelübde eines Knaben untersucht welcher 12 Jahre und 1 Tag alt ist, wenn er aber 13 Jahre und 1 Tag alt ist, sind sie giltig."

**) So viel ich weiß alle. Nur Lighf. wirft die Frage auf, ob die heil. Familie die beiden Festtage oder die ganze Festwoche in Jerus. geblieben seien, entscheidet sich aber auch für das zweite, weil es die Rabbinen für laudabilius erklärten.

Sein Zurückbleiben war eine Glaubensprüfung und darum für Joseph und Maria in seinen tiefsten Ursachen ein Geheimniß. Aber daß sie selbst sein Zurückbleiben nicht gleich wahrnahmen? Man dürfte mit vollem Rechte auch hier antworten: Gott wollte es so. Doch gibt Lukas selbst einen Wink im folgenden Verse (44) und auch oben mit dem Ausdrucke „der Festsitte gemäß“. Ein Reisen der Festsitte gemäß war ein karawanenweises Reisen, so daß sie nicht für sich allein den Weg gemacht, sondern sich dem nazaretanischen Pilgerzuge angeschlossen hatten, mit dem sie auch zurückkehrten. Nun gehört keine außerordentliche Phantasie dazu, wenn man annimmt daß die Jugend beim jedesmaligen Aufbruche freudig und heiter voraneilte, und daß die Eltern, als der Knabe nicht bei ihnen war, nichts anders dachten und ruhig dem Zuge folgten. Waren dazu die Pilgerzüge sehr groß, wie viele Zwischenfälle konnten den einen und andern Trupp zurückhalten oder auch einzelne Personen welche beisammen bleiben wollten, wider ihren Willen trennen, wenn es auch nicht so tumultuos herging, wie heut zu Tage bei jeder Karawane im Oriente. Eine ängstliche Besorgniß gleich beim Aufbruche um den Knaben konnten Joseph und Maria gar nicht haben, da sie seinen Gehorsam kannten und seine Weisheit, und ein Alter von zwölf Jahren im Morgenlande in leiblicher und geistiger Entwicklung dem von fünfzehn bei uns gleich steht.

44. In der Meinung aber, er befinde sich bei der Reisegesellschaft, legten sie eine Tagreise zurück und suchten ihn bei ihren Verwandten und Bekannten auf;

45. und da sie ihn nicht fanden, kehrten sie nach Jerusalem um ihn suchend.

46. Und es geschah, nach drei Tagen fanden sie ihn im Tempel sitzend in Mitte der Lehrer, ihnen zuhörend und sie befragend.

47. Es staunten aber alle die ihn hörten über seine Einsicht und seine Antworten.

Die Eltern welche den Knaben bei Bekannten glaubten, zogen ruhig ihre Straße. Als sich aber Abends nach und nach die

ganze Karawane versammelte und Jesus nirgends gefunden wurde, da kehrten sie um und suchten ihn und fragten bei den nachkommenden Pilgertruppen bis sie wider in Jerusalem anlangten, wo sie ihn am dritten Tage im Tempel fanden. Es dünkt mir nicht wahrscheinlich, daß Joseph und Maria die Rückreise noch in der Nacht antraten.*) Abgesehen von der Ermüdung der seligsten Jungfrau hätten sie gerade bei nächtlicher Reise befürchten müßen, den Knaben zu verfehlen, wenn er einem später abgehenden Zuge sich anschließend ihr Nachtlager nicht mehr erreicht hatte. Bei Tag allein konnten sie Nachfrage halten und die Hoffnung hegen ihm zu begegnen, bis sie wider in Jerusalem ankamen und endlich des andern Tages im Tempel ihn fanden. Spät oder früh? Gewiß letzteres; wo anders hätten sie auch den Knaben suchen sollen?

Man hat sich an dem Ausdrucke „sitzend (er saß)“ gestoßen, indem das sitzen der Schüler während des Unterrichtes erst später von Gamaliel an üblich geworden sei.**) Das hätte vielleicht einigen Schein für sich, wenn Lukas sagte: „sitzend unter den Schülern,“ aber er hat im Gegentheile „sitzend unter den Lehrern,“ und daß er letzteres betone und damit etwas außerordentliches bezeichnen wolle, beweist das Entsetzen der Eltern die den Knaben in Mitte der Lehrer sahen. Jesus war im Kreise der Schüler, worunter wir keine unmündige Kinder zu denken haben, nicht geblieben, sondern von den bewundernden Lehrern in ihre Mitte aufgenommen worden, wo er ebenso weise als demüthig fragte und antwortete. Darin lag wohl eine große und seltene Auszeichnung, aber sie ist weder unglaublich noch unerhört. Heli hörte auf die Worte des Knaben Samuel, und Daniel war noch ein junger

---

*) Vrgl. Reischl: „Jetzt wanderten Maria und Joseph sogleich (noch in der Nacht) zurück“; freilich in der Voraussetzung daß ihre erste Tagreise nur vier Stunden betragen habe.

**) Megilla f. 21, 1 Tradunt Rabbini: A diebus Moysis ad Rabban Gamalielem non didicerunt legem nisi stantes. Unde et traditio: ex quo obiit Rabban Gamaliel, defecit gloria legis. Lightf. Der Streit ob dieß richtig sei, Vitringa Synag. p. 167, berührt uns nicht.

Knabe, als er Gericht hielt über die meineidigen Ankläger der keuschen Susanna. Wer beugt sich nicht vor der göttlichen Weisheit wo sie aus einem bescheidenen Munde quillt? Etwas außerordentliches mußte sich in Jesu Wort und Miene gezeigt haben das die Gegenwärtigen mit Freude und Bewunderung erfüllte und die Meister in Israel zu bereitwilligen aufmerksamen Zuhörern machte, wogegen kein Gesetz und kein Herkommen war; denn es geschah weder in einer öffentlichen Schule darin nur Einer lehrt, noch während eines Synagogalvortrages, sondern bei einem jener freieren geistigen Verkehre, wozu die weiten Tempelräume häufig benutzt wurden.*) Da fanden sich Männer und Jünglinge ein, Lehrer und Schüler. Ein zufälliges Wort, eine unbedeutende Frage konnte ein Gespräch entzünden das bald mehrere anlockte und endlich die allgemeine Theilnahme der Gegenwärtigen weckte. Ein ähnlicher Zufall zog auch den Knaben Jesus in eine Unterredung mit Lehrern (Rabbinen), die für ihn einen so ruhmreichen Fortgang hatte daß sie sich wie Schüler um ihn hersetzten.

48. Und da sie ihn erblickten, staunten sie, und seine Mutter sprach zu ihm: Kind, warum hast du uns dieses gethan? Siehe dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht.

Der Evangelist gebraucht ein sehr starkes Wort: „sie staunten (entsetzten sich).“ Es ist nur gerechtfertigt, wenn sie den Knaben in einer ganz außerordentlichen Situation fanden welche ihnen wie ein Wunder vorkam. Falls nun Jesus unter Schülern sitzend einem gewöhnlichen Unterrichte beigewohnt hätte, was wäre darin staunenswerthes zu sehen? denn seine Fragen und Antworten worüber der Knabe bewundert wurde, hatten sie nicht gehört. Joseph und Maria konnten nur über ein Wunder entsetzt sein das sie

*) Mit Unrecht verlegt man die Scene unsers Berichtes in eine Synagoge welche sich am Tempel befunden haben soll — prope atrium in monte templi Gloss. Joma f. 68, 2, die man dann noch mit Teppichen und Strohmatten ausschmückt. Wir müßen einen Raum im Tempel selbst, d. i. in den Tempelhallen annehmen, wo Jes. auch später lehrte.

sahen. Doch das freudige Entsetzen machte die Mutter ihren Schmerz nicht ganz vergessen, den sie in ebenso rührenden als ehrfurchtsvollen Worten ausspricht. Ich weiß nicht was man alles versucht hat, um der Rede Mariä den Schein der Härte zu nehmen; ich kann darin nur Ehrfurcht und rührende Zärtlichkeit finden. Wenn der Psalmist betet: „Mein Gott mein Gott! warum hast du mich verlassen?“ wie sollte nicht Maria sagen dürfen: Kind, warum hast du uns dieses gethan? Die Liebe berechtigte zu diesem warum, und je inniger die Liebe, desto tiefgefühlter war das herzergreifende warum.

49. Und er sprach zu ihnen: Warum suchet ihr mich? Wußtet ihr nicht daß ich in dem was meines Vaters ist, sein muß?

Die Antwort, sie hätten ihn gar nicht suchen sollen, wissend daß er in dem sein müsse was seines Vaters ist, lautet eben so innig als entscheidend. Sie ist innig und wahrhaft zärtlich, so wenig es auf den ersten Anblick scheint, denn sie unterscheidet leicht erkennbar zwischen dem was Jesus wollte, und dem was er that. Wenn es auf seinen Willen angekommen wäre, da würde ihn nichts von Joseph und Maria getrennt haben und trennen in Ewigkeit, so aber stehe er unter einem höhern Willen dem alles weichen müße. Er muß in dem sein d. i. dem leben, das thun, dem sich ganz weihen, was seines Vaters d. i. was Sache, Rathschluß, Wille Gottes, Zweck seiner Sendung auf Erde ist. Das hätten sie bedenken und ihn darum gar nicht suchen, sondern sich in den Willen Gottes wenn auch mit Schmerzen ergeben sollen. Auch ihm fiel es schmerzlich, seinen Eltern einen Schmerz nicht ersparen zu können.

Der Ausdruck „in dem was meines Vaters ist,“ könnte für sich allein in Erwägung gezogen auch bedeuten: „in dem Hause meines Vaters“ im Tempel.*) Die Sache aber ist dagegen;

---

*) So erklären auch Orig. Aug. Epiphan. Euthym.: ἐν τῷ οἴκῳ του πατρός μου, auch die Συναγ. των ἐξηγ. von Niketas (p. 655): ὁ τοῦ πατρὸς οἶκος. Die spätern kathol. Erklärer haben der weit aus größern Mehrzahl nach diese Deutung aufgegeben, während protestantischen sie noch immer in Schutz nehmen; mit welchem Glücke sieht man an Meyer: „Da

denn Jesus sagt ja daß sie ihn gar nicht hätte suchen sondern ihre Reise fortsetzen sollen. Wenn sich nun auch die beiden Eltern, sowie sie den Knaben am Abende wider ihr Erwarten bei der Reisegesellschaft nicht fanden, augenblicklich daran erinnert hätten, daß er nirgends anderswo als im Tempel sein könne, hätte das für sie ein Beweggrund sein dürfen, nicht umzukehren sondern ihre Reise fortzusetzen? Nur wenn Joseph und Maria Jerusalem nicht verlassen, oder wenn sie ihren Knaben daselbst drei Tage in allen Häusern und Gassen und Winkeln gesucht hätten,*) bis sie endlich die Verzweiflung auch zum beten in den Tempel trieb; da hätte die Antwort: „wußtet ihr nicht daß ich im Tempel sein muß?“ einen Sinn, anders aber wüßte ich nicht, was sie bedeuten sollte.

50. Und sie verstanden das Wort nicht das er zu ihnen redete.

Sie verstanden mehr als die welche etwa noch Zeugen der Antwort Jesu waren, aber ganz nicht. Wie konnten sie auch das Wort nach seiner ganzen Tiefe fassen: „ich muß in dem sein was meines Vaters ist,“ d. h. ich muß auf alles verzichten? Hätten sie etwa verstehen können, wenn er gesagt haben würde: „Wußtet ihr nicht daß ich Vater und Mutter hassen muß?“ Und doch wäre es ganz dasselbe! Sie verstanden es nicht, aber sie ahnten, daß sein Leben und ihr Leben mit ihm ein Leben der

---

Jesus in seiner Antwort sich ausdrücklich auf das Suchen der Eltern bezieht, welches er als unnöthig geschehen darstellt, so liegt am natürlichsten in dieser Antwort eine Bezeichnung der Localität, in welcher sie ihn befindlich hätten wissen sollen, ohne ihn zu suchen.“

*) De Wette allerdings meint, die Eltern hätten Jesum drei Tage in Jerusalem gesucht — also nach fünf oder sechs Tagen erst gefunden, weil es heiße: „sie kehrten um nach Jerusalem ihn suchend und es geschah nach drei Tagen“. Da gilt nun wohl das Wort Tholuck's (über eine gleiche Tortur welche dem Worte „nicht verstehen“ V. 50 angethan wurde): „Sollte uns die Hermeneutik nöthigen, den Begriff des Nichtverstehens in seinem absoluten Umfange zu nehmen — so sind wir übel berathen. Dann aber auch wehe allen Schriftstellern, welche unter die Daumenschraube einer solchen Hermeneutik gepreßt werden! Dann ist kein Lessing so präcis, daß aus seinen Worten nicht Unsinn herausgepreßt werden könnte (Glaubw. p. 226).“

Opfer sein müße und sein werde, und sie beugten sich in anbetender Ergebung unter dem göttlichen Rathschlusse. Nicht das eine Wort „Vater" war ihnen etwa unverständlich, sondern der Satz nach dem vollen Sinne wie ihn Jesus nahm und der Evangelist selbst verstanden wissen will. Man rechnet doch mehr als billig ist auf die Gutmüthigkeit der Leser und die Macht der Phrase, wenn noch ein neuester Erklärer sagt; „Auch lagen zwischen der Christnacht und diesem Augenblicke zwölf Jahre stiller Vergessenheit, und selbst der Glaube einer Maria wird wohl nicht immer gleich fest und klar gewesen sein." *) Als ob Maria und Joseph je vergessen konnten daß ihr Kind keinen irdischen Vater habe, als ob sie es wie ein leiblich eheliches Kind nach und nach hätten ansehen lernen!

51. Und er ging mit ihnen hinab und kam nach Nazaret und war ihnen unterthan.

„Der Evangelist scheint dieses absichtlich beigefügt zu haben, damit der Leser nicht auf den Gedanken gerathe, Christus habe sich etwa von jetzt an unabhängig gemacht und, um in dem zu sein was seines Vaters ist, den Gehorsam gegen die Eltern vernachläßigt." Diesen Worten Maldonats stimmen alle spätern bei. Ich glaube doch kaum daß Lukas einen solchen Gegensatz beabsichtigte; denn nie faßte er das Zurückbleiben Jesu unter dem Gesichtspunkte einer auch nur scheinbaren Vernachlässigung kindlicher Pietät auf; es war Wille Gottes, ebenso der dreißig jährige Gehorsam. Ohne Widerrede hätten sich Joseph und Maria gefügt, wenn Jesus nicht mehr mitgezogen wäre, ohne Widerrede fügten sie sich in das schwerere daß er dreißig Jahre verborgen in ihrem Hause blieb. Das war auch ein sein in dem was des Vaters ist, für die Eltern härter zu tragen und geheimnißvoller als die dreitägige Entbehrung des zwölfjährigen Knaben. Johannes der Sohn des Zacharias zieht als Knabe in die Wüste und hält eben dadurch die Aufmerksamkeit immerfort wach und rege, Jesus der Sohn Gottes bleibt im Hause seiner Eltern und wird vergessen; alles außerordentliche an ihm tritt vollkommen zurück. Wer begriff dieses? Wahrlich es konnte kaum als eine Entschädig-

*) Oosterzee (theol. homil. Bibelw.) p. 39.

ung für einen kurzen Ungehorsam angesehen werden. Es war eine neue Glaubensprüfung, eine neue noch geheimnißvollere Bezeugung daß Jesus in dem sein müsse, was seines Vaters ist, daß er auf alles verzichtend nur nach höheren Antrieben handeln dürfe.

Und seine Mutter bewahrte alle (diese) Worte in ihrem Herzen.

52. Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Huld vor Gott und Menschen.

Um der Erzählung aus der Jugendgeschichte Jesu und dem Stillleben der heiligen Familie in Nazaret einen Schluß zu geben, widerholt der Evangelist was er theils von Maria (V. 19) theils vom Knaben (V. 40) schon ausgesagt hatte. — Durch die Verbindung der Zunahme an „Weisheit" mit der an „Alter" will Lukas nicht bloß einen wirklichen Fortschritt an Wissen in Jesus Christus bezeichnen, sondern zugleich einen solchen der dem jedesmaligen Alter entsprach — dem Knaben-, dem Jünglings-, dem Mannesalter. Daraus ergibt sich auch, daß nur die Uebersetzung „Alter" die richtige sein kann, nicht jene andere an sich wohl mögliche durch „Wuchs, Leibesgröße." Die geistige Reife hängt ab vom Alter nicht von der leiblichen Größe. Das Zunehmen an Alter versteht sich wohl von selbst, nicht minder aber auch das an Leibesgröße, und letztere wird ihr Aeußerstes erreicht haben in einer Lebensperiode wo beim Menschen das Zunehmen an „Weisheit" dürfte man sagen erst recht beginnt. Durch die weitere Verbindung von „Gott" und „Menschen" zeigt der Evangelist ferner an, in welchem Sinne der Ausdruck „Huld (Gnade)" gemeint sei. Huld vor Menschen ist ein Wohlgefallen (Gegenstand des Wohlgefallens) vor Menschen; sie alle waren Jesu wohlgeneigt, zugethan, hatten an ihm ihre Freude, ihr Wohlgefallen, und wandten ihm ihr Wohlwollen zu. Dasselbe gilt nun auch von „Huld vor Gott." Das Wohlgefallen Gottes ruhte auf Jesus und zeigte sich in allem was Jesus umgab und was ihm begegnete, alles bezeugte ihn als einen Liebling Gottes und erfüllte das Wort des Herrn: „Siehe mein geliebter Sohn an dem ich Wohlgefallen habe!"

Da der Sohn Gottes Mensch wurde, wollte er auch in jeder

Beziehung als Mensch erfunden werden. Er unterwarf sich daher allen Gesetzen der natürlichen fortschreitenden Entwicklung in Beziehung sowohl auf die Seele als auf den Leib, aber so daß sie nie etwas mangelhaftes und unvollkommenes an sich trug, weßhalb seine menschliche Natur in jedem Augenblicke ihres Lebens und Wirkens ein Gegenstand des Wohlwollens und Wohlgefallens vor Gott und Menschen war. So wenig das leibliche Wachsthum Jesu ein scheinbares war, so wenig war es sein geistiges; d. h. er offenbarte nicht etwa seinem jemaligen Alter entsprechende Kenntnisse welche er vom Anfang an schon gehabt hätte, sowie der reife Mann sich auf die Kindheitsstufe geistiger Erkenntniß andern gegenüber zurückversetzen kann, um sich ihnen verständlich zu machen u. s. w. Nein, Jesus gewann Kenntnisse und nach und nach, geradeso wie er nach und nach größer wurde, nicht ein größer werden bloß offenbarte. Indem sein Wissen wuchs, gab es in ihm nothwendig ein Nichtwissen das stufenweise wie bei jedem Menschen gehoben wurde. Ein solches Nichtwissen in der menschlichen Natur ist an sich allein weder Unwissenheit noch Unvollkommenheit; denn diese tritt nur ein, wo ein Mißverhältniß statt findet zwischen dem was der Mensch weiß und dem was er wissen soll. Der Knabe welcher von der Astronomie oder von theologischen Schulfragen noch nichts weiß, ist eben deßwegen ein lernender aber kein unwissender. Dasselbe lernen und damit übereinstimmend dasselbe nicht wissen fand in der Seele Jesu statt, da sie eine vollkommen menschliche Seele war. Aber hiebei entsteht die Doppelfrage: 1 wie weit das nichtwissen bei Jesus Christus auszudehnen, und 2 wie die Art des Zunehmens in der Weisheit oder des Lernens zu denken sei. In Jesus Christus ist die Menschheit mit der Gottheit zu einer Persönlichkeit verbunden also daß die göttliche Natur die herrschende ist und alle Thätigkeiten der menschlichen Natur von ihr aus und in sie zurückgehen. Das Lehren also ging von der göttlichen Natur aus und sie bediente sich nur so weit der äußern Einflüsse, als es ihr gefiel, die geistige menschliche Entfaltung, das Lernen von solchen Einwirkungen abhängen zu lassen, und Gegenstand des Lernens bildeten nur die rein menschlichen Erkenntnißkreise d. i.

jene welche nicht unmittelbar schon im gottmenschlichen Selbstbewußtsein enthalten waren. Eine nähere Begrenzung der Art des Lernens sowie des Umfanges der lernbaren Kenntnisse liegt über unser Fassungsvermögen, hier beginnt das Geheimniß des Gottmenschen. *)

*) Das eben vorgetragene ist Lehre des hl. Thomas. Er sagt daß neben der scientia infusa welche der Seele Jesu als vereinigt mit dem göttlichen Logos wesentlich zukomme, noch eine zweite anerkannt werden müße welche ihr als vollkommen menschliche Seele gebühre, und diese zweite nennt er acquisita; denn wie sie die Fähigkeit des Leidens habe, so müße sie auch jene des Handelns besitzen, rein geistiges Handeln aber sei nichts anderes als Erkenntnisse erwerben. Diese scientia sei bei Jesus jederzeit vollkommen gewesen aber nicht simpliciter, sondern secundum tempus; es gebe somit ein nichtwissen in Jesu Seele secundum hunc modum, d. i. ein relatives, ein solches das durch das Wesen der menschlichen Natur selbst bedingt ist. Kurz und deutlich drückt sich hierüber Abelly aus: Hac ratione qua utitur S. Thomas nihil eorum, quae naturae nostrae per se competunt, defuit humanitati a verbo divino assumtae. Atqui naturae humanae per se competit in ipsa rationali anima intellectus agens, sicut et patiens seu passibilis, ut communiter docent Philosophi: ergo Christus assumpsit animam intellectu tum passibili tum agente praeditam. Atqui frustra Christus intellectum agentem assumpsisset, nisi per ipsum aliquid operatus fuisset; operatio autem propria intellectus agentis est species a phantasmatibus abstrahere et sic cognitionem et scientiam per illas species sic abstractas comparare, quae scientia dicitur acquisita (Medulla Theol. I, p. 216. edit. Ratisbon. 1839). Die Väterstellen worin sich dieselbe Auffassung über das Wachsthum Jesu in der Weisheit findet, siehe bei Petavius Theol. Dogm. (de Incarn. lib. XI, cap. II) aus Epiphanius Ambros. Cyrill. u. s. w. Doch bemerkt derselbe Gelehrte: Sunt tamen plerique, qui profectum illum Christi in scientia et gratia sic interpretantur, ut ad speciem referant et ostensionem i. e. φανέρωσιν: quod pedetentim majoribus ac perfectioribus indiciis latentem in se gratiam ac sapientiam proderet. Am entschiedensten vertritt diese Ansicht der hl. Bernard, und ihr traten die meisten von den spätern bei. Petav. der sich nicht entscheidet sagt am Schlusse (l. c. cap. IV. §. 9): Sed ut habent illorum de profectu Jesu sententiae, quarum una verum fuisse progressum asserit, altera negat; tum vero de acquisita scientia varia possunt esse judicia. Nam si vere incrementum cepit scientiae Christus, de aquisita commode potest illud accipi, quam experientia usuque collegerit. Sin specie sola et ostensione creverit, supervacua ista censebitur. Addam insuper, videri S. Ambrosium acquisitae illi refragari sententiae etc. — Vrgl. Lieber: Ueber das Wachsthum Jesu. Mainz 1850.

Drittes Kapitel.

Johannes in der Wüste. Taufe Jesu. Geschlechtsregister.

1. Im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius, da Pontius Pilatus Landpfleger von Judäa und Herodes Vierfürst von Galiläa, Philippus sein Bruder Vierfürst von Ituräa und der Landschaft Trachonitis und Lysanias Vierfürst von Abilene war,

2. unter dem Hohepriester Annas und Kaiaphas erging das Wort Gottes an Johannes den Sohn des Zacharias in der Wüste.

Lukas allein gründet den Beginn des öffentlichen Lebens Jesu auf eine bestimmt gefaßte Zeitangabe: „im 15 Jahre des Kaisers Tiberius," woran sich dann noch ein Verzeichniß jener Fürsten reihet welche damals Palästina und die nächstgelegenen Provinzen d. i. den Schauplatz seiner Erzählung beherrschten.

Das 15 Jahr. des Tiberius begann mit dem 19 August 781 (u. c.), wenn wir von der unerweisbaren Zählung nach Jahren seiner Mitregentschaft absehen.*) Pilatus war Landpfleger von 779 bis 789; von den beiden Söhnen des alten Herodes regierte Antipas (Herodes Antipas) bis 792, Philippus bis 786. Ueber Lysanias fehlen nähere Angaben, nur seines Namens und Besitzthumes gedenken auch noch andere Quellen.**)

---

*) Siehe die Anmerkung.

**) Jos. Flav. berichtet daß der Kaiser Caligula den ältern Agrippa mit der Tetrarchie des Lysanias beschenkte (Antiqu. XVIII, 6, und 10), daß

Das Ländchen Abilene, nach seiner Hauptstadt Abila benannt, gehört geographisch zu Ituräa und dem nördlichen Galiläa, mit denen es die vielfach durchschnittenen Vorländer des südlichen und östlichen Abhanges der Antilibanonskette bildet, nach seiner ganzen Bodengestaltung scharf abgeschnitten von der großen Ebene die mit Damaskus beginnt. Aus diesem Grunde wurde Abilene nicht mit Damaskus verbunden, sondern zu Palästina geschlagen, ohne, wie es scheint, demselben einverleibt worden zu sein. Bei der spätern Theilung unter den Kindern des Herodes erscheint Abilene als vierte Tetrarchie (neben Judäa, Galiläa und Ituräa) unter einem (Nicht-Herodianer) Lysanias dessen unser Evangelium erwähnt.

Robinson vermuthet, auf welche Gründe hin weiß ich nicht, daß diesem Lysanias auch die Besitzungen des Philippus (nach dessen Tode) übertragen wurden, bis sie einige Jahre später (792 u. c.) an Agrippa den Enkel des ersten Herodes kamen.*)

Claudius die Schenkung von Abila des Lysanias bestätigte (l. c. XX, c. 7), ferner daß derselbe Kaiser seinem Günstlinge dem jüngern Agrippa das ganze Besitzthum des ersten Herodes übergab und noch dazu ein anderes Reich das von Lysanias seinen Namen hat, fügte (B. J. II, 11, 5). Außerdem findet sich der Name noch auf zwei Inschriften, die erste theilt Hug (Gutachten, S. 125) mit, die zweite Böckh. Corp. inscript. graec. n. 4521 — ihren Inhalt kennt indeß Hug. Dazu fügt Patricius noch eine dritte aus Böckh (n. 4523) welche zu Heliopolis (Baalbek) gefunden und von Max Ryllo im Jahre 1837 neu untersucht wurde (sodalis meus Maxim. Ryllo — verba ipsa legit ect. l. c. III, p. 435). Im übrigen vrgl. Hug (Gutachten I, 119—123) dem die andern mit unwesentlichen Modificationen folgen (Wieseler, Tholuck u. s. w.). Einen eigenen Weg in dieser Untersuchung schlägt Patricius ein (III, p. 435—439. Er sagt: die Tetrarchie des Lysanias sei was Josephus „das andere Reich", oder „Abila des Lys." nenne, dieses aber sei verschieden von „Haus des Lysanias," sowie von jenem Reiche eines ältern Lysanias das Ituräa mit der Hauptstadt Chalcis umfaßte. Letzteres habe Augustus dem ersten Herodes übergeben, nicht aber Abilene das nördlich von Damaskus liege, über welches hinaus das Gebiet des Herodes nicht reichte. Erst in der spätern Zeit sei „Abilene" dem ältern Agrippa übergeben und dem jüngern zum ganzen alten Besitzthume des ersten Herodes hinzugefügt worden.

*) Ritter nennt diesen Fürsten einen „Seitenzweig der Herodischen Regentenfamilie." XVII, 2. 1280. Ist aber dieß nicht irrthümlich aus Eusebius ge-

Die Ruinen der alten Stadt Abila hat man am Suk (Marktort) Wadi Barâda acht Karawanenstunden nordwestlich von Damaskus aufgefunden. Er liegt fast in gleicher Linie mit Sidon (33° 34′) wie Paneas (Cäsarea Philippi) wohin Jesus (vielleicht öfter) kam, mit Tyrus. Der Grund warum Lukas dieses Gebietes erwähnt, ist wahrscheinlich nur der, um die Vierzahl (der Vierfürsten) voll zu machen.*)

Da Jesus noch zu Lebzeiten des ersten Herodes der Anfangs April 750 starb, geboren wurde, war er im April 781 (wenigstens) 31 Jahr alt.**) Das enthält nun wohl keinen direkten Widerspruch mit der weitern Angabe unsers Evangelisten wornach Jesus beim Beginne seines Lehramtes „ungefähr 30 Jahre (V. 23)“ alt war; denn der Beisatz „ungefähr“ läßt die Möglichkeit daß Jes. Chr. nach Vollendung des dreißigsten Lebensjahres seine messianische Thätigkeit begann, sowie er auch wahrscheinlich nach Vollendung des zwölften Jahres seine erste Festreise angetreten hatte. Doch alle Bedenken hebt es nicht, darum halten Wieseler***) und Reithmayr†) dafür, die Angabe unsers Evangelisten bezeichne nicht das erste Auftreten des Johannes, auch nicht den Zeitpunkt der Taufe Jesu, sondern mehr im Allgemeinen den Beginn des öffentlichen Wirkens Christi den die Synoptiker constant auf den Schluß der Thätigkeit des Täufers folgen lassen.††) Wieseler hält die Gefangen-

---

kommen der (Chron. zu 169 Olymp.) den Lysanias zu einem Sohne Herodes I macht? Uebrigens stützt Ritter seine Angaben besonders auf Robinsons Bibl. sacra, welche Vol. V, nro. 17 (1848 Febr.) einen eigenen Artikel über Abilene enthält. Mir stand sie nicht zu Gebote.

*) Einen andern Grund führt Reischl an: „Lukas erwähnt diese Tetrarchie, weil sie zur Zeit der Abfaßung seines Evangeliums zum Paläſtinensischen Reiche des (Titular) Königes von Chalcis, Herodes Agrippa II gehörte.“ Ebenso Patric. l. c. p. 439. §. 28.

**) Ich glaube daß man (gegen Wieseler S. 172) an der gewöhnlichen, volksthümlichen Zählung der Regentenjahre vom 1 Nisan festhalten darf, weil wir an unserer Stelle nur eine Angabe haben, wie sie sich im Volksmunde erhalten hatte, keine gelehrte Berechnung des Lukas.

***) Chronol. Syn. S. 194 flgd.

†) Einleit. S. 462.

††) Vrgl. unten Kap. IV, 14—16.

nehmung Johannis für das Ereigniß von dem Lukas ausgegangen sei. Ich möchte dafür geradezu die Hinrichtung setzen.*) Dieses unerwartete schreckliche Ende des Täufers, dessen, wie bekannt ist, auch Josephus erwähnt, prägte sich nach Tag und Jahr unauslöschlich tief im Gedächtnisse seiner Jünger ein, welche von da an ihrer Mehrzahl nach sich an Jesus anschlossen.

Es war vielleicht die einzige Thatsache welche sich in der Ueberlieferung zugleich mit ihrem Datum erhalten, vielleicht die einzige welche Lukas in Erfahrung gebracht hatte. Alle übrigen Angaben waren wie es scheint allgemein — nach Sitte der einfachsten Volkserzählung welche sich um Jahr und Tag nicht viel kümmert. Beachtenswerth und ein Zeugniß dafür ist die Unbestimmtheit in der Angabe des Alters Jesu die nicht auf einer lässigen Ausdrucksweise des Lukas beruht, sondern darauf daß er selbst das Lebensjahr des Herrn nicht genauer wußte.

Annas war Hohepriester vom Jahre 759 bis 767, in welchem Jahre er vom neu antretenden Landpfleger Valerius Gratus abgesetzt wurde. Welchen mächtigen Einfluß er aber auch nach seiner Entfernung vom hohepriesterlichen Stuhle jahrelang zu behaupten wußte, sieht man schon daraus daß er in kurzen Zwischenräumen fünf Söhne und einen Schwiegersohn, den Kaiaphas, zu Nachfolgern bekam. Kühnes Zufahren, große Reichthümer**) und das feste Zusammenhalten der sadducäischen Parthei***) welcher er angehörte und die, gewaltthätig wie sie war, vor keinem Mittel zurückschreckte, erhielten ihm einen Einfluß von dem er zum Schrecken

*) Darnach fiele die Taufe in das Jahr 780 vor Ostern. Wenn da Jesus das 30 Lebensj. angetreten hatte, so reichen wir zurück auf Ende 749 (25 Dez.); wäre er aber mit vollendetem 30 Jahre getauft worden, so kämen wir bis auf 748.

**) Josephus spricht ausdrücklich von den großen Reichthümern des Annas II (B. Jud. II, 14, 1), dieser aber war ein Sohn des ersten Annas. Ihrem Reichthume hatte die Familie die Nachfolge im Hohepriesterthume mit zu verdanken, denn damals war alles feil; wer größere Summen bot, erhielt das angestrebte Amt.

***) Die Sadducäer ergriffen die Apostel und an ihrer Spitze erscheint darauf Annas (Act. IV, 2, 6). Annas den Zweiten bezeichnet Josephus ausdrücklich als Sadducäer von deren Gewaltthätigkeit er zugleich Erwähnung macht.

der Jünger und der ersten gläubigen Gemeinde nur zu erfolgreichen Gebrauch machte. Sein jüngster Sohn Ananias vor dem Paulus stand (Act. XXII, 1, 2), trat ganz in die Fußstapfen seines Vaters; er ließ Jakobus den Bruder des Herrn ergreifen und hinrichten.*) Jahrelange traurige Erinnerungen knüpften sich also an den Namen Annas und seine Familie; und wenn der ältere Annas, was mehr als wahrscheinlich ist, die Seele der feindlichen Bewegung gegen die neue Lehre und ihre Anhänger war,**) so wird uns seine namentliche Aufführung begreiflich und hinreichend motivirt erscheinen. Der Zusatz „Hohepriester" war Amts- und Ehrenname der dem Annas blieb. Einen ersten oder zweiten Präsidenten des Synedriums, wozu ihn Neuere machen, wollte und konnte Lukas damit nicht bezeichnen; es hätte ihn ja niemand verstanden; denn wer nennt den Vorsteher eines Gerichtshofes „Hohepriester?" oder wo findet sich eine solche Bezeichnung, zumal nach denselben Quellen auf die man sich beruft, die Präsidenten des Synedriums keineswegs Priester sein mußten?***)

---

*) Jos. nennt ihn Ananus und fügt ausdrücklich bei daß er denselben Namen wie sein Vater geführt habe; er sagt ferner in der bekannten Stelle: „Da Festus gestorben und Albinus noch nicht angekommen war, so glaubte Ananus (Ananias der Apsilgsch.) für seine Strenge (das heißt wohl: seinen Haß gegen die Christen) eine gelegene Zeit zu haben; er setzte also ein Gericht nieder und ließ Jakobus den Bruder des Jesus der Christus genannt wird, und mit ihm einige andere vorladen, gegen sie eine Klage der Uebertretung des Gesetzes anbringen und sie sogleich steinigen (Arch. XX, 9, 1, 8)."

**) Vrgl. Joh. XVIII, 18, 13, 24. Act. IV, 6.

***) Gegen Wieseler welcher den Annas zum Nasi des Synedriums, den Kaiaphas zum Hohepriester macht. Ich habe schon zu Matth. XXVI, 2 (III, p. 330) bemerkt daß die hl. S. S. und Josephus von einem Nasi neben dem Hohepriester nichts wissen, und daß die rabbinischen Angaben aus einer viel spätern Zeit sind. Die neuern jüdischen Schriftsteller (Jost, Grätz) in ihrem fanatischen Hasse gegen Josephus folgen freilich jeder rabbinischen Fabel, wenn sie nur gegen Josephus ist; aber warum sollten wir uns durch sie gegen den klaren einfachen Wortlaut verblenden lassen? Wenn das Synedrium damals einen Nasi unabhängig vom Hohepriester hatte, so war es nicht Annas, sondern Gamaliel der ältere aus dem Geschlechte Hillels, dem die Rabbinen ein erbliches Recht der Nasi-Würde vindiciren.

„Das Wort des Herrn erging“ eine gewöhnliche Bezeichnung für einen speciellen göttlichen Auftrag, vrgl. Is. XXXVIII, 4, 5: „Es erging das Wort des Herrn an Isaias, also: Geh' und sprich zu Ezechias.“ Dann auch allgemein bei einer Berufung zum Prophetenamte, so bei Jeremias der diesen Ausdruck besonders liebt. Hier steht er zunächst im ersten Sinn; denn berufen war Johannes schon lange; noch als Knabe war er im heiligen Geiste in die Wüste gegangen und von der Empfängniß an war sein Beruf vorgezeichnet; aber die Zeit und die Art seiner Wirksamkeit blieb auch ihm ein Geheimniß, bis das Wort des Herrn an ihn erging. Was es enthielt folgt; es berief ihn an den Jordan daß er taufe und Buße predige.

3. Und er kam in die ganze Umgegend des Jordans predigend die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden.

Die öffentliche Thätigkeit des Johannes begann damit daß er jenen Theil der Wüste welchen er bisher in strengster Einsamkeit bewohnt hatte, verließ und an den Jordan zog, ohne aber an einem Orte zu bleiben; darum sagt unser Evangelist: „er kam in die ganze Umgegend des Jordans.“ Zuerst betrat er die Jordanebene an einer von Alters her geheiligten Stelle, bei Gilgal dem ersten Lagerplatze der Israeliten vor Jericho der fruchtbarsten Oase des Ghor. Hier war der Standort für die Stiftshütte bis sie nach Silo gebracht wurde; hier opferte Samuel und hielt Gericht (1 Sam. VII, 16); hier traf Jesus mit Johannes zusammen. Später setzte er über auf die Ostseite (Peräa) wo er auch von Herodes Antipas ergriffen und gefangen gesetzt wurde.

Seine Thätigkeit bestand ausschließlich im Taufen und Bußepredigen, wobei sich bald ein Kreis von Jüngern um ihn sammelte, nicht aber um wider zu taufen und zu predigen, so daß sie etwa auch seine Stellvertreter sein könnten, sondern nur in strenger Anschließung an seine Bußlehren durch Gebet und Fasten und Werke der Abtödtung. Lukas drückt sich außerordentlich kurz aus; er sagt bloß: „(predigend) Bußtaufe.“ Wir wären über die Bedeutung dieses Wortes in Verlegenheit, wenn nicht Matthäus die Erklärung böte: „sie wurden von ihm getauft, während sie ihre Sünden bekannten,“ und wider: „ich taufe mit Wasser zur Buße

(III, 6, 11)." Bußtaufe war also eine Taufe, ein öffentliches Untergetaucht werden das die innere Bußgesinnung und die von nun an eintretende Lossagung von der Sünde und dem Bösen in einem feierlichen Symbole darstellte und das zugleich eine von Gott bestimmte Vorbereitung für den Neuen Bund war; ähnlich wie es die Volkstaufe am Sinai (Bad und Waschen der Kleider) für den A. B. gewesen ist (2 Mos. XIX, 10, 14). Das zweite Evang. hat denselben Ausdruck mit dem unsrigen. Er scheint in der Kirchensprache (im katechetischen Unterrichte) üblich geworden zu sein, um die Taufe des Johannes der Christi gegenüber zu bezeichnen. Die Taufe des Johannes ist eine Wassertaufe, die Christi eine Feuertaufe, die Taufe des Johannes ist eine Bußtaufe, die Christi eine Vergebungstaufe. Doch da die christliche Taufe zugleich auch Wassertaufe ist, konnte nur die zweite Art der Bezeichnung gewählt werden: „Taufe zur Buße, Taufe zur Vergebung (vrgl. Apstlgsch. II, 38: ein jeder werde getauft im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden)." Wenn Luk. an unserer Stelle auch bei der Bußtaufe hinzufügt: „zur Vergebung der Sünden," so enthält dieß den vorbereitenden Charakter dieser Taufe, ihren von Gott gewollten Zweck: die Aufnahme des Himmelreiches (nicht: in das Himmelreich), die Herzensbereitung für das Evangelium das eine Kraft Gottes ist zur Vergebung der Sünden. Die Taufe des Johannes war keine nothwendige Vorbereitung für das Evangelium, aber deßwegen doch nicht schlechthin dem eigenen Gutdünken anheimgestellt als bloße Ceremonie, was schon daraus folgt daß sich Jesus selbst dieser Taufe unterzog. Gott hatte an sie eine besondere Gnade geknüpft, das evangelische Wort mit Bereitwilligkeit zu hören und in ein empfängliches Herz aufzunehmen. Aus diesem Grunde hat wohl Lukas den feierlichen Ausdruck: er „predigte" die Bußtaufe. Man predigt nur was von oben kommt, was im Willen Gottes liegt. Wir dürften daher den Schulausdruck auf sie anwenden: „sie war geboten necessitate praecepti für jene welche sie empfangen konnten."

4. Wie geschrieben steht im Buche der Worte des Propheten Isaias: Stimme eines Rufenden in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Pfade!

5. Jede Schlucht wird ausgefüllt und jeder Berg und Hügel abgetragen werden, und sein wird das krumme zu geraden und das rauhe zu ebenen Strassen:

6. und jegliches Fleisch wird sehen das Heil Gottes.

Alle Evangelisten citiren dieselbe prophetische Stelle (Js. XL, 3—5), zunächst aus dem Grunde weil sie der Täufer selbst auf sich angewendet hatte (Joh. I, 23), dann, um zu zeigen daß sich seine Thätigkeit nicht weiter erstrecken durfte. Denn nicht der Umstand daß Christo ein Herold voranging, bedurfte eines besondern Beweises, wohl aber daß ihm nicht mehr als ein Herold vorangehen sollte. Die scheinbare Kluft zwischen Jesus und Johannes, die gegenseitige Zurückhaltung bedurfte einer Begründung durch die Hinweisung auf den Rathschluß Gottes den schon das prophetische Wort angedeutet hatte. Johannes war, wie alle Propheten, Wegebereiter, oder wenn ein anderes Bild erlaubt ist, die wegeweisende Hand; sein Beruf läßt sich in das eine Wort zusammenfassen Ecce agnus dei! Er gehörte noch ganz dem alten Bunde an.

Lukas führt die Stelle bei Isaias weiter aus als es die andern thun. Der Täufer selbst beschränkte sich auf die Worte in V. 4; ihm bleiben Matth. und Mark. treu. Es unterliegt keinem Zweifel daß die zwei andern Verse welche Lukas mitaufgenommen hat (5, 6), nicht mehr zur „Stimme (zu den Worten) des Rufenden" gehören, sondern die Beschreibung ihrer Verwirklichung enthalten, wie sie Isaias und jeder Prophet als etwas unfehlbares erwarteten und voraus verkündeten. Lukas selbst faßte sie von demselben Gesichtspunkte auf; er zeigt in Beispielen die V. 10—14 folgen ihre Erfüllung. Diesen Uebergang von Ermahnung zur Beschreibung ihrer Verwirklichung erweiset schon der Wechsel zwischen Imperativ (bereitet!) und Futurum (ausgefüllt wird werden). Die meisten machen aus letzterm ganz unnöthig und unberechtigt ein imperativisches Futurum (soll ausgefüllt werden).

Wir haben in der prophetischen Schilderung eine Allegorie. Deßhalb steht jeder einzelne Ausdruck im buchstäblichen Sinne und darf nur das Ganze auf das Gebiet der geistigen Welt und des

innern Lebens übertragen werden. Eine specielle Deutung ist schon darum nicht zu gestatten, weil die sichtbare Welt um uns und die geistige in uns nicht der Art sich entsprechen daß wir in scharfen und richtigen Begriffen geistige Schluchten und Hügel, geistige rauhe und unebene Wege ausscheiden könnten. Sie bezeichnen also überhaupt die Hindernisse welche die schlechten Grundsätze und Leidenschaften, die Verkehrtheiten des Verstandes des Willens und der Phantasie, mit einem Worte der unbußfertige Sinn der Gnade und Einkehr Gottes in unseren Herzen, hier speciell dem Glauben an Jesus Christus in den Weg legen. Sie werden nach prophetischer Voraussicht schwinden, und mit ihrem Schwinden wird alles Fleisch d. i. die ganze Welt, alles was Odem hat, Gottes Heil sehen und die Wüste umgewandelt werden in einen Karmel.

7. Er sprach nun zu den Volksschaaren die herauskamen, um von ihm getauft zu werden: Natterngezücht, wer hat euch gelehrt daß ihr dem bevorstehenden Zorne entrinnet?

8. Bringet also würdige Früchte der Buße, und fanget nicht an bei euch zu sagen: Zum Vater haben wir Abraham. Denn ich sage euch daß Gott aus diesen Steinen Kinder dem Abraham erwecken kann.

9. Schon liegt aber auch die Axt an der Wurzel der Bäume; jeder Baum nun der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen.

Lukas und Matthäus (III, 7—10) stimmen hier vollkommen zusammen; nur hat letzterer die specielle Angabe: „Pharisäer und Sadducäer," unser Evangelist die allgemeine: „Volksschaaren". Er beachtet in erster Linie, zu wem der Täufer sprach, Matthäus, wen er unter den angeredeten meinte. Der Bußprediger, wenn er auch alle mit denselben Worten anredet, meint nicht alle in derselben Weise. Johannes richtete seine Strafrede gegen das fleischlich gesinnte Judenthum. Matthäus benennt es nach seinen beiden Extremen — Pharisäer und Sadducäer, die sonst einander feindlich entgegenstehend, betreff der Taufe des Johannes in so weit zusammenstimmten daß sie dieselbe als eine bloß rituelle Sache betrachteten, der sich Pharisäer heuchlerisch zudrängten

und der sich Sadducäer ebenso heuchlerisch nicht entzogen. Jene stellten sich an die Spitze derer die herauskamen zur Taufe, diese ließen sich das getauft werden eben auch gefallen. Einem solchen Thun gegenüber stellt nun Johannes das Himmelreich dessen Nähe er predigte, und woran die Zuhörer bereitwilligst glaubten, als einen Act des göttlichen Zornes und als einen Tag des Gerichtes über alle dar. Stehet dieses fest, und wer wollte es bei der Wolke von prophetischen Zeugnissen leugnen? dann ergeben sich die Folgerungen welche er zieht, von selbst, nämlich 1 daß den göttlichen Zorn kein Ceremoniell beschwichtigt sondern nur die Umwandelung des Herzens. An Opfer und Gaben, an Waschungen und Bädern hat er kein Gefallen; „bringet also würdige Früchte der Buße". 2 Daß gegen ein Gericht über alle kein Privilegium schützt; „saget darum nicht: wir haben Abraham zum Vater," wir sind privilegirte Leute. 3 Daß bei der Nähe des Himmelreiches ein verschieben der Buße gleich ist dem verzichten auf das Heil; „schon liegt die Axt an der Wurzel".

Die scharfe Anrede mit „Natterngezücht" darf nicht urgirt werden, in so ferne als ob dem Bilde irgend eine besondere Anspielung und Bedeutung unterliege welche etwa in einem eigenthümlichen Verhältniße zwischen alt und jung unter Schlangen und Nattern ihren Grund hätte,*) sondern es bezeichnet ganz im allgemeinen, zwar stark aber vollkommen wahr, den Grundcharakter des fleischlichen Judenthums durch alle Jahrhunderte, wie ihn schon Moses und die Propheten bis herab auf Johannes gezeichnet haben, nämlich: seine Verstocktheit und Consequenz

*) Ad id alludi plerique putant, quod vipera ex eroso matris utero nasci traditur. Quia Judaei in Deum et prophetas, quos patrum loco habere debuerant, ingratos se praestiterunt. — Mihi non fit verisimile ad rem fabulosam alludi, neque Deum et Prophetas hac ratione cum viperis conferri. Iis igitur accedo, qui pessimorum parentum pessimos filios hic intelligunt. Nempe κακοῦ κορακὸς κακὸν ᾠόν, mali corvi malum ovum est. Bochart Hieroz. II f. 375. Die eben berührte Sage findet sich bei Plin. H. N. X, 62 und wurde mit Vorliebe von den Vätern auf unsere Stelle angewendet, Basil. August. Hieron. u. s. w. Sylveira führt zwölf Vergleichungspunkte auf.

im Widerstande gegen den Willen Gottes. Die Söhne sind ihrer Väter würdig, wie auch Stephanus sagt: „wie eure Väter so ihr (Apstlg. VII, 51)", gegründet auf Ps. LXXVIII, 57: „sie wichen ab und wurden treulos wie ihre Väter". „Natterngezücht" ist der kurze bildliche Ausdruck für: „ein Geschlecht gleich seinen Voreltern abtrünnig und widerspänstig, ein Geschlecht das sein Herz nicht bereitet und dessen Geist nicht treu hält an Gott (Ps. LXXVIII, 8);" vrgl. dazu 5 Mos. IX, 6, 7 und noch oft. Die Sache selbst war also nicht neu, der Vorwurf nicht unerhört, ebensowenig der Ausdruck, da die spätere hebräische Sprache (mit der syrischen und arabischen) Zusammensetzungen mit „Vater, Sohn, Erzeugniß, Frucht u. s. w." sehr liebte. Jes. Chr. selbst gebrauchte dasselbe Wort von den Pharisäern.

Die Thatsache daß die Juden verkehrt sind wie ihre Väter, begründet die Androhung des göttlichen Zornes und damit auch die Aufforderung zur Buße, anders machen sie bald das Maß ihrer Väter voll (Matth. XXIII, 32).

10. Und es fragten ihn die Volksschaaren sprechend: „Was nun sollen wir thun?"

11. Er aber erwiderte ihnen und sprach: Wer zwei Kleider hat, gebe dem der nicht hat, und wer Speise hat, thue ebenso.

Lukas beschreibt den Erfolg der johanneischen Bußpredigt. Er war groß und eine Erfüllung der prophetischen Vorherverkündung. Dieselben Leute denen der Täufer „Natterngezücht!" zugerufen hatte, fragen erschüttert und bußfertig: Was nun sollen wir thun?

Es befremdete*) daß Johannes eine Antwort gab, welche der Frage ziemlich ferne scheint. Denn auf den ersten Blick ist der Abstand groß zwischen den beiden Forderungen: „thut Buße!" und

---

*) Mirum videri lectori potest, non aliam magis expeditam salutis viam auditoribus suis Joannem ostendisse, et magis ad munus illud, quo fungebantur accommodatam. Quin dicebat, credere in Christum, si salvi esse vellent? — Id jam ante dicisse credendum est. Mald.

„wer zwei Kleider hat, gebe dem nicht habenden". Und doch, wie ganz vollkommen paßt die Antwort auf die Frage nach der Intention der Fragenden! Denn sie hatten ihr Augenmerk auf ein einzelnes, genau zu bestimmendes gutes Werk gerichtet welches man als eine würdige Frucht der Buße Gott vorhalten könnte. Zunächst dachten sie wohl in Hinblick auf die Lebensweise des Johannes an irgend ein Bußwerk (fasten) das sie auf sich nehmen, oder eine besondere Andachtsübung (beten) welche sie mit der Taufe gleichsam als ihre Frucht verbinden müßten. Aber nichts von diesem verlangt er sondern nur das eine: Barmherzigkeit (Almosen geben), eine Uebung die jedermann und überall und unter allen Umständen zur Ausführung bringen kann. Und was vollkommneres schöneres und dem christlichen Geiste gleichartigeres hätte er wohl hervorheben können? Selig sind die Barmherzigen, sie werden Barmherzigkeit erlangen. Diese Antwort beruhigte und ermuthigte so daß nun auch die einzelnen kamen sich Belehrung erbittend.

Die Forderung des Johannes steht in demselben Sinne wie die ähnlichen und noch stärkeren der Bergpredigt.*) Sie enthalten Beispiele welche die Gesinnung veranschaulichen von der unsere Werke der Nächstenliebe durchdrungen sein müßen, also daß wir bereitwillig Kleid und Nahrung mit dem Nächsten theilen selbst bis auf die buchstäbliche Erfüllung der beispielsweisen Vorschrift, wenn sie mit dem Geiste des Gesetzes harmonirt. Das vom Täufer gewählte Beispiel ist nichts weniger als rigoros**); es gibt die einfachste practische Anwendung des mosaischen Gebotes: „Wenn unter dir sein wird ein Dürftiger, so verhärte dein Herz nicht

---

*) Matth. V, 40 flgde. (I, S. 213 flg.).

**) Oosterzee: „Die Antwort steht auf dem Standpunkte des Gesetzes, ganz alttestamentlich, ohne die höhern Forderungen von Glaube und Liebe hören zu lassen, und ist darum merkwürdig, weil sie uns zeigt, wie durchaus practisch, nüchtern, ja verhältnißmäßig rigoros die Moral des Bußpredigers war." Seinem Mitbruder alles mittheilen, sollte also kein Werk der Liebe sein? Und Christi Wort: „Ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist," auf dem Standpunkte des A. T. stehen, eine nüchterne, rigorose Moral?

und verschließe nicht deine Hand, sondern aufthun sollst du deine Hand und leihen so viel als hinreicht für seinen Mangel (5 Mos. XV, 7, 8)." Und daß Johannes seine Forderung selbst nicht im rigorosen sondern im mildesten Sinne nach ihrem geistigen Inhalte deutet, lehren die weitern Antworten auf specielle Anfragen zur Ueberzeugung. Die Zuhörer wußten so gut als wir daß es sich um eine exklusiv buchstäbliche Erfüllung nicht handle. Es hätten ja in diesem Falle nur wenige thun können was er von allen verlangte, was er allen geantwortet hatte. Zu Werken der Barmherzigkeit gab es überall Veranlaßung, aber die beiden hier bezeichneten konnten nur in seltenen Ausnahmsfällen vorkommen.*)

„Eine Art der Liebeswerke bezeichnet, alle meint er. Man soll daher nicht am Worte hängen sondern auf den Sinn achten, der weder so enge ist daß er sich auf Kleider und Speise beschränkt, noch so weit daß jeder der zwei Kleider hat, eines nothwendig hergeben muß. Ganz allgemein wird Nächstenliebe vorgeschrieben und sie als der kürzeste Weg zum Heile dargestellt. Mit Absicht scheint Johannes seine Forderung gemäßigt zu haben, daß es nicht scheine, er wolle die Zuhörer zum höchsten sondern nur zum nothwendigen verpflichten. Darum sagt er nicht, wer ein Kleid hat, sondern wer zwei Kleider hat, gebe dem der keines hat. Er stützt die Pflicht des Almosens auf zwei Voraussetzungen, auf die Dürftigkeit des Armen, wenn er das zum Leben nothwendige nicht hat, und auf den Ueberfluß des Reichen, wenn er mehr hat als er zum Leben braucht."**)

12. Es kamen aber auch Zöllner um getauft zu werden, und sie sprachen zu ihm: Lehrer, was sollen wir thun?

13. Er aber sprach zu ihnen: Treibet nicht mehr ein als euch festgesetzt ist.

14. Es fragten ihn aber auch Soldaten sprechend: Auch wir, was sollen wir thun? Und er sprach zu ihnen: Schrecket niemanden, klaget niemanden falsch an und begnüget euch mit eurem Solde.

*) Siehe die Anmerkung.

**) Mald. in Kürze zusammengezogen.

Die unerwartete Milde des Täufers welche sein Wort (V. 11) enthielt, gab auch den Einzelnen Muth ihn besonders zu befragen, so zwar daß selbst Zöllner und Soldaten kamen, beide verrufen schon durch ihr Gewerbe das mit Gewalt und Unrecht wie verwachsen schien, beide einer Menschenklasse angehörend die dem Mamon alle Anwartschaft auf das Himmelreich geopfert hatte, beide in heidnischem oder halbheidnischem Dienste. Selbst solche wagen es zu kommen, und Johannes hat für sie kein hartes Wort, läßt sie gleich allen andern zur Taufe und fordert als würdige Frucht der Buße nur wozu an sich schon die strengste Gerechtigkeit verpflichtete: Niemanden wehe zu thun und dem Nächsten das seine zu lassen. Wahrhaftig die mildeste Deutung welche man dem Gebote im V. 11 geben konnte!

Und doch ist was Johannes von ihnen begehrt, keineswegs lax oder irgendwie nachsichtig sondern ganz entsprechend dem Geiste seiner ersten allgemeinen Forderung. Denn er wußte, und wir überzeugen uns davon leicht daß Zöllner und Soldaten die vom Wege der Gerechtigkeit nicht abweichen, in eben dem Maße wie von selbst Werke der Barmherzigkeit und Nächstenliebe ausüben. Zöllner und Soldaten nahmen nach den damaligen Verhältnissen eine so eigenthümliche Stellung in der menschlichen Gesellschaft ein daß es bei der einzelnen Handlung sehr oft schwer war zu entscheiden, ob sie ein Werk der Gerechtigkeit oder der Liebe gewesen; Gerechtigkeit und Erbarmen standen sich da so nahe wie in keinem andern Lebenskreise.

Die Steuern der römischen Provinzen waren genau bestimmt; was sie aber außer ihrer Menge und Höhe*) besonders drückend und verhaßt machte, war die Art der Erhebung. Denn da sie nicht unmittelbar vom Staate in Empfang genommen, sondern gegen eine runde Summe an die meist bietenden aus den römischen Rit-

*) Dazu gehörten Zölle — Hafen- und Landzölle, Brücken- und Weggelder; Zehnten und Naturalabgaben in den verschiedensten Formen und Ausdehnungen; indirecte Steuern auf Salz, Metalle; directe: Kopfsteuer, Gewerbsteuer, Vermögensteuer; Strafgelder, momentane Contributionen u. s. w.

tern verpachtet wurden, kümmerte er sich um die Erhebung im einzelnen nicht mehr, wobei es selbst in Italien nie ohne große Gewaltthätigkeiten Pfändungen Roheiten und Plackereien abging, wie viel weniger in den Provinzen, besonders solchen welche gleich Judäa habsüchtige Procuratoren oder Präsides hatten die mit den Pächtern (Publicanen) gemeinsame Sache machten, oder wenigstens aus Furcht vor ihrem Einflusse, weil nur die reichsten Ritter Pächter werden konnten, alle Gewaltthätigkeiten ungeahndet hingehen ließen.*) Unter den Juden waren die Zöllner d. i. die Neben- und Unterbeamten der römischen Publicanen so verabscheut daß man sie mit Mördern und Straßenräubern zusammenstellte, für factisch excommunicirt betrachtete, zu keiner Zeugenschaft annahm, ihren Umgang mied und selbst vor ihrem Almosen warnte. Daß auch die übrigen Provinzialen nicht anders dachten, lehrt eine alte Antwort auf die Frage, welches die reißendsten Thiere seien: „In den Gebirgen Bären und Löwen, in den Städten Zöllner und Angeber."**)

In keinem bessern Rufe standen die Soldaten. Das Heer ward durch die jahrelangen Kriegszustände verwildert unbotmäßig übermüthig, zudem bestand es unter Herodes und Philippus ganz aus Miethtruppen und zwar von den verschiedensten Nationen,***) zu denen sich aus den Eingeborenen meist Abentheurer gesellten — mißrathene Söhne Verschwender Schuldenmacher Raufbolde. Sagt doch Isokrates selbst von der hochgepriesenen Schaar der Zehntausend die Xenophon so meisterhaft geführt hatte, sie sei ein

*) Cicero nennt die Gewissenhaftigkeit eines Statthalters gegen die Provincialen eine divina virtus (ad Quir. fr. I, 1, 11). Wie leicht die Publicani Mittel fanden, einen mißliebigen Präses zu entfernen, zeigt die Verurtheilung des P. Rut. Rufus, auch den Lucullus und Metellus verfolgten sie.

**) Stobäus serm. 2, 34 — citirt von Win. Realler. II, 855. vrgl. dazu Liv. XLV, 17 ubi publicanus esset, ibi aut jus publicum vanum aut libertatem sociis nullam. Ps. Asc. Ver. II., 3 (p. 205 Or.) odiosissima haec sunt Romanorum hominum nomina (publicanus, negotiator). Pauly, Real.-Enc. VI, 1. p. 248. Eine Reihe von Zeugnissen siehe bei Grotius.

***) Joh. Hyrkanus war der erste welcher Ausländer anwerben ließ; Herodes I hatte viele Ausländer in seinem Heere, selbst Deutsche.

allerwärts zusammengelaufenes Gesindel das sich in der Heimath wegen seiner Schlechtigkeit nicht zu halten vermocht hätte.*) Man machte aus dem Soldatenstande ein Gewerbe das tausende dem mühsamen Feldbaue vorzogen. Im Kriege lockte Beute, im Frieden suchte man sich auf andere Weise zu entschädigen. Bittere Klagen über solche Gewaltthätigkeiten gehen durch die ganze Geschichte; Johannes faßt sie kurz und treffend in die drei zusammen: 1 Erpressungen durch schrecken drohen u. s. w. — bei Naturallieferungen, bei Märschen und Einquartirungen; 2 falsche Angaben, als sei man nicht patriotisch gesinnt, worauf besonders die mißtrauische herodianische Königsfamilie nur zu bereitwillig hörte. 3 Neigung zum revoltiren aus Unzufriedenheit mit Sold und Pflege.**)

15. Weil aber das Volk harrte, und alle in ihrem Herzen über Johannes beriethen, ob nicht er der Gesalbte wäre,

16. antwortete Johannes indem er zu allen sprach: Ich zwar taufe euch mit Wasser; es kommt aber ein Stärkerer als ich, dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht vermag; er wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer.

17. Seine Wurfschaufel ist in seiner Hand, und er wird reinigen seine Tenne und einführen den Weizen in seine Tenne, die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.

Die Taufe welche Johannes vornahm, der Erfolg seiner Predigt und das außerordentliche fast übermenschliche in seiner Ascese erweckte bei der Masse des gläubigen Volkes die Vermuthung daß er selbst der Messias sein dürfte. Dieß gab Veranlassung zu Erklärungen und Vorgängen mehrfacher Art. Vom erstern theilt uns Lukas den Hauptinhalt mit, wörtlich zusammentreffend mit

---

*) Panegyr. c. 40. §. 146 *οἱ διὰ φαυλότητα ἐν ταῖς αὐτῶν οὐχ οἷοί τ' ἦσαν ζῆν.*

**) Julius Cäsar verdoppelte den Sold der Soldaten und hielt sich in Austheilung von Brod oder Mehl an gar kein Maß; er ließ so viel geben als nur immer da war. Die tägliche Löhnung betrug 10 leichte asses (d. i. $^2/_3$ Denar, über 20 Kreuzer) ohne Brodration, bei den Reitern das Dreifache. Den Sold der Prätorianer erhöhte Augustus auf 2 Denare täglich (Tac. Ann. I, 17). Eine neue Erhöhung trat unter Domitian ein.

Matthäus, vom zweiten hebt der vierte Evangelist eine Scene aus, die Gesandtschaft welche der hohe Rath an den Täufer abordnete, als sich die öffentliche Stimmung trotz seiner Ablehnung nicht beschwichtigen ließ. Denn was ein Volk hofft, gibt es nicht leichten Preises hin, zudem war die Ablehnung des Täufers indirecte gehalten, und wenn auch sehr bestimmt, doch den damaligen Zuhörern welche noch nichts von Jesus gehört hatten, keineswegs so verständlich, als wie uns die wir in Mitte der Erfüllung leben.

Johannes zieht eine doppelte Vergleichung zwischen sich und dem Stärkern der kommen wird, ausgehend von den beiden Hauptbestandtheilen seiner eigenen öffentlichen Thätigkeit, seinem taufen und predigen. Er sagt: „Ich taufe mit Wasser; der nach mir kommt, wird mit heiligem Geiste und Feuer taufen. Ich predige; der nach mir kommt, wird die Wurfschaufel in der Hand haben d. i. als Richter und letztendlicher Entscheider auftreten. Um so viel nun als der Geist über dem Wasser und der Richter über dem (bloßen) Mahner steht, ist der Kommende über mir. Er hat die Macht, ich habe keine; ich vermag nicht, seine Schuhriemen aufzulösen." Man konnte daraus den Schluß ziehen daß dieser Größere der Messias sein werde; aber Johannes selbst hatte das nicht directe gesagt, und die Menge vermied es, wenigstens jetzt noch, eine solche Folgerung zu machen.

Geist (Athem, Hauch) und Feuer stehen unter sich parallel und entgegen dem Wasser. Sie bezeichnen zwei Wirkungen einer und derselben Grundkraft, aus denen in gewissem Maße auch die Grundkraft des Wassers besteht. Der Geist (Athem, Hauch) belebt, in seiner Sphäre auch das Wasser; das Feuer reiniget, in seiner Sphäre auch das Wasser. Wenn nun Johannes, worüber das Wort „heiliger Geist" keinen Zweifel läßt, nicht irgend einen geschaffenen Geist oder Hauch und Athem, noch ein geschaffenes Feuer meint, sondern den göttlichen Geist und das göttliche Feuer womit der Kommende taufen wird, und diesem taufen das seinige mit geschaffenem Wasser entgegenstellt, so sagt er damit deutlich: Was ich durch die symbolische Handlung des taufens an eurem Leibe andeute — Leben und Reinigung, das wird er thun; wornach ihr kraft dieser symbolischen Handlung die ihr an

euch vornehmen lasset, begehret — Leben zu empfangen und rein zu werden, das wird er euch geben.

Das hier von Johannes Verheißene empfangen wir in der christlichen Taufe; aber die äußere Handlung kraft der sie gespendet wird, konnte er schon aus dem Grunde nicht meinen, weil er sein untertauchen im Wasser dem untertauchen im Geiste entgegenhält, d. i. seine äußere Handlung dieser innerlichen Wirkung.

Ich muß noch bemerken daß V. 17 außer der oben gegebenen und allgemein adoptirten Uebersetzung noch eine etwas andere gestattet. Wir haben im Griechischen nämlich eine Relativconstruction deren zweiter coordinirter Satz in einen Hauptsatz übergeht; denn wortgetreu übersetzt lautet der Vers: „dessen (cujus) Wurfschaufel in seiner Hand (ist) und er wird reinigen." Nun ist es im Hebräischen und in der griechischen Volkssprache sehr gewöhnlich, für das Relativ im zweiten beigeordneten Satze das Demonstrativ eintreten zu lassen. Darnach dürfen wir übersetzen: „dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist und der reinigen wird." Da beide Evangelisten in der Satzbildung vollkommen zusammenstimmen, so glaube ich daß sie aus wörtlicher Uebertragung der hebräischen Construction der sich die griechische leicht anschmiegte, entstanden sei. Wir gewinnen auf diese Weise in den beiden Versen 16 und 17 zwei gleichartige dreigliedrige Sätze, wie sie der Hebräer und überhaupt der Orientale bei seinem feinen Gefühle für den Rhythmus liebt. Etwa also:

Ich zwar taufe mit Wasser,
aber es kommt ein stärkerer als ich, (er)
dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht im Stande bin.
Er wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer, (er)
dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist
und der seine Tenne reinigen wird.

Daran schließt sich noch als ein selbstständiger Satz der das kurze „reinigen" rhetorisch erklärt:

Und er wird einführen den Weizen in seine Tenne,
die Spreu aber verbrennen mit unauslöschlichem Feuer.

Hier tritt die Gegenüberstellung ganz unverkennbar hervor. Johannes sagt: ich kann die Bußfertigen nur mit Wasser taufen; er wird sie mit dem heiligen Geiste taufen. Ich kann den

Unbußfertigen nur predigen; er wird ſie von ſeiner Tenne hinwegreinigen.

18. Mit vielem auch anderem brachte er nun mahnend die frohe Botſchaft dem Volke;

19. der Tetrarch Herodes aber, zurechtgewieſen von ihm wegen Herodias des Weibes ſeines Bruders und wegen alles Böſen das Herodes that,

20. fügte auch dieſes zu allem und ſchloß den Johannes ein in einem Kerker.

Unſere Erzählung greift in ſo ferne den geſchichtlichen Ereigniſſen vor, als ſie der ſpäter eintretenden Gefangennehmung des Täufers gleich hier erwähnt. Da Lukas die Hinrichtung nicht in den Kreis ſeiner Berichterſtattung aufnahm, ergab ſich ſpäter keine Gelegenheit mehr; ganz wollte er aber die weitern Schickſale des Johannes mit dem er ſich bisher ſo viel beſchäftigt hatte, doch nicht umgehen. Die Geſchichte dieſes außerordentlichen Mannes war von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende, genau wie es der Engel vorhergeſagt hatte, das Vorſpiel zur Geſchichte Jeſu Chriſti. Von dieſem Geſichtspunkte faßte ſie auch Lukas in ſeiner ausführlichen Darſtellung auf. Darum tritt Johannes vom Schauplatze in dem Augenblicke zurück als Jeſus Chriſtus darauf erſcheint. Der Täufer hatte ſelbſt geſagt: „ich muß abnehmen.“ Das glänzende Zeugniß Jeſu über ihn (VII, 18—28) gleicht einem goldenen Sonnenſtrahle auf dem Angeſichte des ſterbenden Blutzeugen.

Die Gefangenſetzung erzählt Matthäus (XIV) ausführlicher, am genaueſten Markus (VI, 17 flg.). Wenn er den Herodes theilweiſe in Schutz nimmt, während unſer Evangelium ſchwere Anklage wider ihn erhebt, ſo bezieht ſich erſteres nur auf die Hinrichtung welche vorzugsweiſe der Herodias zur Laſt fällt, nicht auf die Einkerkerung. Herodes hatte manchmal gute Anwandelungen, aber ſie waren mehr eine Wirkung ſeiner Furcht als eines ernſtlichen Willens.

Da die ganze Thätigkeit des Täufers Bezug hatte auf Jeſ. Chr., nennt ſie Lukas mit Recht „die frohe Botſchaft (ein Evangelium)“. Auch ſtrenge Bußpredigt wird zu einer frohen Botſchaft, wenn ſie der Vergebung Troſt begleitet.

21. Es geschah aber während das ganze Volk getauft wurde, nachdem auch Jesus getauft war und indem er betete, daß sich der Himmel öffnete

22. und der heilige Geist in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn herabstieg und eine Stimme aus dem Himmel kam die sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen.

Mit den ersten Worten: „während das ganze Volk getauft wurde", knüpft Lukas den Faden der Geschichte welchen er unterbrochen hatte, wider an. Er geht damit nochmal auf die Zeit zurück da Johannes ungehindert predigte und taufte. Damals nun, jedoch ohne genauere Zeitangabe, geschah was die beiden Verse (21 und 22) in kurzen Umrissen enthalten und was aus Matthäus hinreichend bekannt ist.

Ein besonderer Umstand den unser Evangelist mit einem gewissen Nachdrucke und sichtbar absichtlich heraus hebt, ist das Gebet Jesu Christi: „nachdem er getauft war und während er (noch) betete". Lukas erwähnt des Gebetes Jesu noch mehrmals, öfter als die andern Evangelisten zusammengenommen, nämlich V, 16. VI, 12. IX, 18, 28. X, 1. XXII, 41. An diesen Stellen ist das Gebet Jesu — Ausdruck der Unterwerfung, der Ergebenheit, des Gehorsams; ebenso auch hier. Es kam nicht aus einem jubelvollen Herzen als Dank und Lobpreis Gottes, sondern war ein heiliges Mundsiegel seines willenlosen Gehorsams. Mit der Taufe begann das öffentliche Leben Jesu; sie war der erste Act desselben und bestand darin daß er, der sündenfreie, sich in die Reihe der Sünder stellte, damit er sie mit Gott versöhne. Die Taufe ist der erste öffentliche Opferact Jesu gewesen, im Zusammenhange aber mit seinem ganzen Leben war sie nur ein Theil seiner ununterbrochenen Selbstentäußerung aus Gehorsam.

Jes. Chr. unterwarf sich der Bußtaufe, weil es also Gott wohlgefiel. Sie gehört mit zum großen Werke unserer Erlösung, sie bildet einen Ring in der langen, langen Opferkette von seiner Geburt bis zum Tode. Wie aber keinem solchen Opfer die himmlische Anerkennung, ich möchte sagen der hundertfache Lohn fehlte, an der Krippe (Hirten und Weise) im Tempel (Symeon und

Anna) unter dem Kreuze (der anbetende Hauptmann, Zeichen am Himmel und auf der Erde), so geschah auch bei der Taufe. Ihr folgte im feierlichen Zeugnisse: „dieser ist mein geliebter Sohn," die Proclamation als Messias durch den Vater, und in der Erscheinung der Taube die Salbung zum Messias durch den heiligen Geist. Mit andern Worten: Den ersten öffentlichen Act Jesu begleitete die feierlichste göttliche Gutheißung.

Ich besorge nach dem was zu Matthäus bemerkt worden ist, kein Mißverständniß der beiden Ausdrücke Proclamation und Salbung. Jesus wurde nicht der geliebte Sohn mit und kraft dieses himmlischen Wortes, auch wurde er nicht voll des heiligen Geistes mit und kraft dieser himmlischen Erscheinung; beides war er von Anfang an. Die Worte des Vaters sind also keine Sohnesernennung, die Herabkunft des heiligen Geistes keine Geistesmittheilung, sondern beide Acte sind nur die himmlischen Zeugnisse für das Amt Jesu Christi dessen öffentliche Ausübung mit der Taufe begann.

23. Und er, Jesus, war ungefähr dreißig Jahre alt als er anfing, seiend wie dafür gehalten wurde ein Sohn Josephs des Heli

24. des Matthath des Levi des Melchi des Jannei des Joseph

25. des Mattathias des Amos des Naum des Esli des Naggai

26. des Maath des Mattathias des Semei des Joseph des Juda

27. des Joanan des Resa des Zorobabel des Salathiel des Neri

28. des Melchi des Addi des Kosam des Elmadam des Her

29. des Jesus des Eliezer des Joreim des Matthat des Levi

30. des Symeon des Juda des Joseph des Jonan des Eliakeim

31. des Melea des Menna des Mattatha des Nathan des David

32. des Jessai des Jobed des Booz des Salmon des Naasson

33. des Aminadab des Aram des Esron des Phares des Juda

34. des Jakob des Isaak des Abraham des Thara des Nachor

35. des Seruch des Ragau des Phalek des Eber des Sala

36. des Kainan des Arphaxad des Sem des Noe des Lamech

37. des Mathusala des Enoch des Jareth des Maleleel des Kainan

38. des Enos des Seth des Adam (dieser) Gottes.

Lukas schaltet das Geschlechtsregister an passender Stelle ein, indem erst von hier an der geschichtliche Bericht so auf Jesus übergeht, um ausschließlich bei ihm zu verweilen. Das Verzeichniß hat die Form der aufsteigenden Linie — Sohn Vater Großvater — zunächst weil hiefür das Griechische wie Hebräische eine kurze und sehr geläufige Formel darbot, dann weil die Art eines eigentlichen Stammbaumes — in absteigender Linie: Vater Sohn Enkel — eine zu große Unterbrechung mit sich gebracht hätte. Unsere Aufzeichnung reicht (weiter als bei Matthäus) bis auf Adam zurück; denn Jesus Christus ist der zweite Adam; mit ihm beginnt ein neues Geschlecht geboren aus Wasser und dem heiligen Geiste. Wie Adam „Gottes war", sind wir durch Jesus Christus wider „Gottes geworden" — Kinder Gottes und Erben seiner Herrlichkeit. Sie enthält zehn Zeugungen von Adam bis Noe, und widerum zehn von Sem bis Thare; dann vierzehn von Abraham bis David; endlich zwanzig von Nathan bis Neri und widerum zwanzig von Salathiel bis Heli, lauter bedeutungsvolle Zahlen für die fünf Hauptperioden der heiligen Geschichte: 1 von Erschaffung der Welt bis zur Sündfluth (2000 Jahre, zehn Generationen); 2 von der Sündfluth bis zur Berufung Abrahams (1000 Jahre, zehn Generationen); 3 von Abraham bis auf den König David (1000 Jahre, vierzehn Generationen); 4 und 5 von David bis zum Exile und vom Exile bis auf Christus (zusammen 1000 Jahre und vierzig Generationen), so daß sich als Durchschnittszahlen für die Dauer der Geschlechter auf je tausend Jahre 200, 100, 70 und 25 Jahre ergeben.*)

Es unterliegt keinem Zweifel daß Lukas seine Angabe über die Abstammung Jesu einer Urkunde entnahm. Man möchte

*) Die Zählun g der Weltjahre nach den LXX welche bis zur Fluth 2262, und von da bis Abraham 1245 Jahre zählen. Daß sich Lukas an die LXX hielt, ergibt sich aus seiner Aufzeichnung.

hiebei nur versucht sein zu fragen, welche Gestalt dieses Document hatte und wie weit es zurückreichte. Ueber das erste werde ich weiter unten meine Ansicht aussprechen, betreff des zweiten wird die Behauptung daß sie bis auf Naasson, das Haupt des Stammes Juda beim Auszuge aus Aegypten zurückreichte, kaum beanstandet werden. Weiter hinauf bedurfte es keiner Privatverzeichnisse, weil hier die öffentlichen und uralten des Pentateuches hinreichten. An sie hielt sich auch Lukas bei seinen weitern Zählungen, aber nach den Angaben des griechischen Textes (der LXX), nicht der hebräischen Grundschrift, weil nur der erstere eine Controlle von Seite seiner Leser ermöglichte.

Bekanntlich weicht die Geschlechtstafel bei Matthäus von der unsrigen ab. Spätere Erklärer nun (die ältesten nicht) halten dafür daß Matthäus den Stammbaum des Joseph, Lukas den der Maria in seine Evangelienschrift aufgenommen habe. Sie erklären — von andern Deutungen abgesehen*) — also: „seiend ein Sohn, wie dafür gehalten wurde des Joseph, des Heli", d. i. ein Sohn (Enkel) des Heli (durch Maria), während er für einen Sohn des Joseph gehalten wurde. Hätte Lukas in der That dieses sagen wollen, so müßte man sehr beklagen, daß er in einer ihm ganz ungewöhnlichen geschraubten Construction einen Satz ausdrückte welcher zur gröbsten Mißdeutung gleichsam herausforderte, während die einfachste Satzverbindung an die Hand geboten war: „Und Jesus war ungefähr dreißig Jahre alt als er anfing, seiend der Sohn der Maria Heli's des Matthath." Die Leser wußten zur Genüge daß Jesus nicht der Sohn des Joseph war; wozu da einer Erwähnung des Joseph, wenn nicht über eben diesen Joseph ein weiteres ausgesagt werden sollte? Wir erwarten einen Bericht über Joseph, und Lukas gibt ihn durch den Nachweis seiner Herkunft aus davidischem Geschlechte. Das vorausgehende „wie dafür gehalten wurde ein Sohn des Joseph," führt den Grund an, warum dieser Stammbaum zugleich als Stammbaum Jesu Christi galt.

---

*) Z. B. Luc. Brug. der in beiden Geschlechtsverzeichnissen den Stammbaum der Maria nachweisen will: ex latere paterno, ex parte patris Joacim per Matthaeum, Lucam ex materno latere, ex parte matris Annae.

Ich sage nicht unüberlegt, etwa bloß um eine Phrase zu machen, daß, wenn der Satz die ihm zugeschriebene Bedeutung: „ein Sohn des Heli, während er für einen Sohn Josephs gehalten wurde", haben sollte, zur gröbsten Mißdeutung Veranlassung gegeben würde. Denn da gleichzeitige Quellen mit keiner Sylbe des Vaters Mariä Erwähnung machen,*) hätte es nicht ganz und gar den Anschein, die obige Angabe enthalte den natürlichen Vater entgegen dem bloß vermeintlichen? „Der Vater Jesu war Heli, Joseph galt nur als sein Vater". Hätte es nicht den Anschein daß hier ein urkundliches Zeugniß über die wahre Vaterschaft Jesu vorliege, und die übernatürliche eine bloße Legende sei, so daß Lukas den wahren Sachverhalt aufdecke ohne es zu merken? Wir begegnen nun wohl dieser blasphemischen Exegese in den polemischen Schriften der alten Welt nicht (während schon die allerersten Sekten Jesus für den natürlichen Sohn Josephs hielten), aus dem einfachen Grunde, weil Niemand an die Möglichkeit einer solchen grammatischen Construction dachte.

Wenn aber nur die Wahl bleibt zwischen einer Tortur auf welche die Sprache gelegt wird,**) oder einer historischen Schwierig-

---

*) Man wird eine Angabe im Jerusal. Talmud kaum als Quelle betrachten wollen. Jedenfalls stünde ihr eine andere ebenso alte Nachricht im Wege, wornach die Eltern der seligsten Jungfrau Joachim und Anna hießen. Heli aber für das verkürzte Eliakim ausgeben und dieses zu einem Namen mit Joakim machen, heißt drei Unmöglichkeiten auf einmal behaupten. Denn 1 dem Ἡλί entspricht im Hebr. nur עלי (nicht אלי); 2 es gibt gar kein hebräisches nom. propr. אלי (Ἠλί); 3 אֱלִי (אל mit dem Bindevokal י) kommt in Eigennamen nur als Vorsetzsylbe vor; eine Verkürzung also des אליקים in אלי wäre gerade wie die berüchtigte Verkürzung Oedip (aus Οἰδί-πους, d. i. Schwellfuß verkürzt in Schwellf). Wir müßen an der Lesart Ἡλί festhalten; aber auch gesetzt Ἠλί (gegen die Aucct.) wäre richtig, so könnte dieß nur ein verkürztes אליה Ἠλίας sein, was mit Eliakim und Joakim nichts gemein hat. אל und יהוה sind im Hebr. so wenig gleichbedeutend als im Griech. Θεός und ὤν. Siehe die Anmerk.

**) Es klingt vielleicht unbescheiden, aber es ist doch wahr, wenn ich sage, daß jene welche lehren, Lukas gebe den Stammbaum der Maria (also in Heli den Vater der Maria, nicht den Vater des Joseph), sich unsern Vers weder kritisch noch grammatisch zu recht gelegt haben. Sie haben sich nicht gefragt:

keit, wähle ich unbedenklich das zweite, zumal hier, wo die historische Lösung weder gewagt noch unwahrscheinlich ist und in gar keinem Verhältnisse zum Zwange steht der den Gesetzen der Grammatik und Sprache angethan werden muß.

Ich halte dafür daß beiden Evangelisten eine und dieselbe Urkunde vorlag, welche von ihnen der Art benützt wurde daß Matthäus die erbberechtigte Linie aushob, Lukas bei der directen Abstammung blieb. Daraus erklären sich zwei Eigenthümlichkeiten der Geschlechtstafel bei Lukas, einmal ihre unzweifehafte Vollständigkeit gegenüber dem unvollständigen Matthäus, und dann ihre nochmalige Abweichung von Matthäus, auch nachdem die Vereinigung beider Linien in Zorobabel statt gefunden hatte. Wenn wir zwei verschiedene Stammbäume hätten, wäre ein Auslassen von Mittelgliedern, wie es bei Matthäus factisch vorliegt, kaum denkbar. Der Geschichtschreiber kann Mittelglieder auslassen, der Stammbaum nicht; daß aber Matth. den Stammbaum nicht frei benützte sondern genau copirte, unterliegt nach der Bedeutung welche er auf die Zahlen legt, keinem Zweifel. Ferner

---

„Wenn er diesen Sinn haben sollte, wie würde er wohl lauten müßen, um allgemein verständlich zu sein?" noch ob die etwa geforderte Umänderung nicht im Wesen der Sprache liege daß man davon nicht abgehen dürfte? Schleyer der eine eigene Abhandlung „über die evangel. Genealogien" schrieb (Tüb. Quart. Schr. 1836. S. 403. 539), liest also: *ὢν, ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλί*. Und er übersetzt: „Und er war, sowie er für einen Sohn Josephs gehalten wurde, ein Sohn des Eli." Er fährt dann wörtlich fort: „Die Worte *ὡς ἐνομ. υἱ. Ἰ.* sind als Zwischensatz streng mit einander zu verbinden, und der Genitiv *του Ἡλι* ist abhängig von *ὢν*. Wahrscheinlich hat Lukas mit Fleiß diese Ausdrucksweise gewählt, um Jesum nicht als Sohn, sondern nur als Abkömmling des Eli zu bezeichnen. (S 542)." Ihm folgt buchstäblich Arnoldi und diesem hinwider Bucher. Aber wer sieht nicht daß der Satz des Lukas, so gefaßt, gar keinen Sinn hat? Jesus war Sohn des Heli, sowie er für einen Sohn des Joseph gehalten wurde, hieße: er war so wenig der Sohn des Heli als des Joseph. Oder wo heißt *ὡς* während dem? Ich will nicht übergehen daß Schleyer noch eine Deutung aufführt, wornach *τοῦ Ἡλί* „Schwiegersohn des Heli" heißen soll. Hierin folgen ihm die andern nicht; sie fühlten daß dieß eine Hypothese statt einer Erklärung sei, eine Hypothese der alle nothwendigen Vorbedingungen fehlen.

wäre, wenn wir zwei Stammbäume hätten, kein Grund vorhanden, nach Vereinigung der Hauptlinie mit der Nebenlinie, letztere rückwärts (aufsteigend, wie Lukas thut) noch weiter zu verfolgen. Gibt Matth. den Stammbaum des Joseph, warum ist er unvollständig? und hat Lukas den der Maria, warum verfolgt er die unbekannte Nebenlinie auch nach ihrer Vereinigung mit der Hauptlinie? Beides erklärt sich einfach und vollkommen zufriedenstellend bei einem Stammbaum der von den beiden Evangelisten je nach ihren besondern Zwecken theilweise copirt wurde, und in Kürze widergegeben also lautete:

Naasson — Stammfürst von Juda
|
Salmon
|
Booz
|
Obed
|
Jessai
|
David
/ \
Salomon Nathan*)
| |
Jechonias Neri
\ /
Salathiel
|
Zorobabel
/ \
Abiud Resa
| |
Jakob Heli
\ /
Joseph

Die salomonische Linie erlosch nach unserm Stammbaum mit Jechonias, und die Erbberechtigung (das Thronrecht) sammt

*) Salomon und Nathan waren leibliche Brüder, beide Söhne der Bat-Scheba; 1 Chron. III, 5 hat nur eine andere Aussprache, Bat-Schua (= Scheva = Scheba).

der Verheißung *) ging an die jüngere nathanische Linie über durch Salathiel an Zorobabel der in seinen Söhnen neue Linien gründete: die ältere Abiud, die jüngere Resa. Die erstere (thronberechtigte) erlosch mit Jakob der keine Söhne hatte, und das Thronrecht ging über an Joseph den Sohn Heli's. Wie es überging, ob durch Pflichtehe oder durch Adoption oder durch einfaches Erlöschen der ältern Linie bleibt ungewiß. **) Matth. scheint nur einen von den zwei ersten Fällen zuzulassen, und hier möchte ich mich für Adoption erklären, wozu vielleicht noch die Verlobung kam, wenn Maria eine Tochter des Jakob gewesen ist, ***) ohne daß ich indeß auf letzteres irgend ein Gewicht legen will.

---

*) Die Verheißung des Propheten Nathan auf der alle Erwartungen des Hauses David ruhen, geht zunächst von Salomon aus.

**) Sylveira gibt einen guten Ueberblick der exegetischen Lösungsversuche bis auf seine Zeit. Ich will beispielshalber ihn möglichst kurz hier aufnehmen: In hac re inter catholicos duae sunt sententiae. Prima tenet, Matthaeum generationem Joseph a Davide per Salomonem, Lucam vero genus beatissimae Virginis ab eodem Davide per Nathan descripsisse. Hanc sententiam tenent multi, Joan. Lucidus, Jo. Annaeus, Petr. Galatinus. Secunda sententia, omnino vera, quae nobis maxime placet, docet utrumque Evangelistam genealogiam per Joseph, cujus filius putabatur, enarrasse, licet non eodem modo Matthaeus originem naturalem, Lucas vero legalem descripsit. Haec sententia est communis et constat ex traditione ecclesiae, ex communi sanctorum Patrum consensu ac approbatione gravissimorum Theologorum. Unter den Vätern wird auf Jul. Afric. Ambros. Hieron. August. Greg. Nazanz.... unter den Theologen auf Thomas, Hugo, Salmeron, Mald., Vasquinus et innumeri alii verwiesen. Die Zahl entscheidet allerdings nicht, aber sie gibt doch ein Zeugniß vom überwältigenden Eindrucke des Textes nach seinem Wortlaute.

***) Darnach wäre Maria eine Erbtochter gewesen, in deren Erbe Joseph durch Adoption und Verlobung zugleich eingetreten wäre. Da Joseph nach einer sehr alten Tradition einen Bruder Klopas (Alphäus) hatte, setzte dieser in seinen Kindern die jüngere, Joseph die ältere Linie fort:

Jakob Heli

| \ / \

Maria Joseph Klopas

| |

Jesus Jakob, Judas
(die Brüder Jesu).

Ich bekenne, es wäre höchst wünschenswerth den Stammbaum der seligsten Jungfrau zu haben. Aber Frauen bildeten kein Geschlecht; und wenn Matthäus die Geschlechtstafel des Joseph geradezu unter dem Namen Geschlechtsbuch Jesu Christi aufführt, warum sollte Lukas nicht dasselbe thun dürfen, zumal der Wortlaut nur äußerst gezwungen in einem andern Sinne genommen werden kann? In der heiligen Familie befand sich nur ein genaues und vollständiges Verzeichniß ihrer Ahnen, welches sich, wie ich glaube, durch die Verbindung unserer beiden Geschlechtstafeln wider herstellen läßt. Die natanische Linie, dann die jüngere des Zorobabel von Resa an war, weil die direkte Abstammung fortleitend, vollständig; nicht so die salomonische und die ältere des Zorobabel von Abiud, weil da für absolute Vollständigkeit keine dringende Ursache vorlag. Diese wichtige Urkunde wurde wohl bald nach dem Tode Jesu vielfach abgeschrieben, auch frühe schon ins Griechische übersetzt. Sie ganz in ein Evangelium aufzunehmen, wäre kaum thunlich, wenigstens viel zu umständlich gewesen. Da geschah es nun, ich darf nicht sagen durch einen glücklichen Zufall, daß sich Lukas strenge an die direct aufsteigende Linie der Abkunft hielt, während Matthäus die Erbberechtigung Jesu urkundlich feststellte.

Einzelne von den neuern Gelehrten leugnen jede Art von Vereinigung beider Geschlechtsverzeichnisse, indem sie Salathiel und Zorobabel bei Lukas von den gleichnamigen bei Matthäus trennen,

---

Die meisten Exegeten halten den Jakob für den natürlichen und Heli für den gesetzlichen Vater, gestützt auf Jul. Afric.: Jacob autem genuit Joseph, sed secundum legem filius erat Heli. Ebenso Patricius; er nimmt außerdem noch an daß Mathan des Matth. identisch sei mit Matthat des Lukas so daß Heli und Jakob Brüder werden (III, p. 103. §. 20). Aber er dehnt diese Art Kritik noch viel weiter aus: Resa ist ihm identisch mit Abiud das nur heiße „Vater des Juda"; Sadok ist Beiname eines solchen dessen nom. propr. Lukas angab, Naggai gleich mit Achim; Eliud mit Esli. Beide Geschlechtsregister sind nur scheinbar verschieden (III, p. 80. §. 10). Lukas hat ein vollständigeres Register, die ganze übrige Verschiedenheit erklärt sich aus: quosdam ex illis binomines esse — unoque horum nominum eos a Matthaeo vocari, altero a Luca. (III, p. 80. §. 10)!

als verschiedene Personen die nur zufällig denselben Namen trugen. Das wäre ein Zufall der, weil jeder Schein einer Begründung fehlt, fast an's Undenkbare gränzte. Es wäre ein Zusammentreffen gleicher Namen in Vater und Sohn und solcher Namen die sich sonst nicht mehr in den Verzeichnissen widerholen, also keineswegs zu denen gehören die gewöhnlich vorkommen. Wir hätten aus derselben Zeit zwei Zorobabel zu denen wir noch einen dritten fügen könnten: Zorobabel Sohn des Salathiel bei Matthäus und den Propheten, Zorobabel Sohn des Salathiel bei Lukas ohne anderweitige Erwähnung, Zorobabel Sohn des Phadaia im Geschlechtsverzeichnisse der Chronik (III, 18) — drei Zorobabel auf einmal und dann früher und später keine Spur mehr eines solchen Namens! Zorobabel („der in Babel erzeugte") ist wie mir scheint ein bloßer Beiname, welcher dem einen und einzig bekannten Zorobabel vielleicht erst seit seiner Rückkehr aus dem Exile ausschließlich blieb. Die Leser alle wußten um keinen andern als eben diesen Zorobabel, und Lukas selbst konnte keiner andern Meinung sein.

Sollte das Erlöschen der regierenden Familie Davids in Babylon etwas auffälliges haben? war es nicht vielmehr beabsichtiget und von Nebukadnezar mit Gewalt herbeigeführt? Wer sieht darin nicht einen politischen Act? Denn wir lesen daß der König Jechonias nicht bloß nach Babylon gleich den übrigen Exulanten geführt, sondern auch in's Gefängniß geworfen wurde, woraus er erst nach siebenunddreißig Jahren erlöst wurde. Daß er aber im Gefängnisse etwa seine Weiber bei sich behalten durfte, wie man meinte, heißt eine ziemlich idyllische Vorstellung vom orientalischen Strafverfahren haben. Ich wenigstens wüßte kein Beispiel. Dazu kommt noch die Prophetie des Jeremias über diesen unglücklichen Fürsten: „Verzeichnet diesen Mann als kinderlos, als einen Mann der in seinem Leben nicht gedeiht; denn es wird keiner aus seinem Samen gedeihen, zu sitzen auf dem Throne Davids und ferner zu herrschen über Juda (XXII, 30)." Ich weiß recht wohl, wie leicht man sich diesen Ausspruch macht; er sei nicht buchstäblich zu nehmen, sondern sage nur daß weder Jechonias noch einer seiner Söhne zur Regierung gelangen würden. Aber diese Umdeutung des einfachen Wortlautes ist nicht bloß eine exegetische Willkür, sondern

auch eine Verkennung der politischen Lage. Das tragische Ende des Jechonias war schon vom politischen Standpunkte vorauszusehen. Nebukadnezar übte noch Gnade, aber doch nur in so weit er dem Rebellen das verwirkte Leben schenkte und Sedekias seinen Oheim zum Könige machte so daß die Krone dem davidischen Hause erhalten blieb. Da sich aber auch dieser empörte, ließ er des Letztern Kinder hinrichten und ihn selbst blenden. Die Leuchte Davids wurde ausgelöscht. Durfte dieß geschehen? Im Sinne der Juden nicht; der erbberechtigte Stamm mußte durch eine Seitenlinie fortgesetzt werden. Die nächste war die natanische in Neri der vielleicht erst von da an diesen Namen erhielt*) indem er durch seinen Sohn Salathiel die Leuchte Davids wider herstellte. Ueber die Art der Aufpfropfung auf den erlöschenden salomonischen Hauptstamm wage ich keine Vermuthung; sie konnte durch Pflichtehe geschehen, durch Adoption oder sonstiges Uebereinkommen. Politische Folgen hatte es nicht, aber für die davidische Familie und das Volk als Volk Gottes war es von wesentlicher Bedeutung; die Verheißung lautete ja: „Bewähret ist dein Haus und dein Königthum auf ewig (2 Sam. VII, 16)."

Ich will nur noch ein Paar Bemerkungen nachtragen: 1 Lukas zeigt überall eine genaue Bekanntschaft mit den hl. Büchern. Sollte es denkbar sein daß er ein Stammregister abschrieb, ohne es mit den vorhandenen und jedermann zugänglichen in der Chronik verglichen zu haben? Er mußte also von der Richtigkeit seiner Urkunde trotz ihrer Abweichung von den Angaben der Chronik überzeugt sein. 2 Bei Geschlechtsverzeichnissen von denen das eine allgemein ist, das andere sich auf einen einzelnen Zweig beschränkt, gilt dieses bei Abweichungen als das genauere. 3 Die Chronik bietet in ihren Angaben über Jechonias Schwierigkeiten welche gerade Lukas zu lösen scheint. Denn schon V. 16 wird ein Sohn des Jechonias aufgezählt: „Söhne des Joakim: Jechonias sein Sohn, Sedekias sein Sohn." Dann folgt nochmal: „Und Söhne des Jechonias des gefangenen: Salathiel sein Sohn, (V. 18) und Malchi-

*) נֵר Leuchte.

ram u. ſ. w.“ Es werden hier, was ſonſt bei keinem mehr geſchieht, zweimal Söhne des Jechonias aufgeführt, man dürfte ſagen: Söhne vor der Gefangenſchaft und Söhne während der Gefangenſchaft, d. i. Söhne die dem gefangenen geboren wurden. Aber vor ſeiner Gefangenſchaft hatte er keine leiblichen Söhne, und in der Gefangenſchaft war ihm keine Möglichkeit Kinder zu zeugen: alſo ſind die benannten Söhne — Adoptivkinder der nataniſchen Seitenlinie. Sedekias der Chronik iſt identiſch mit Neri bei Lukas. Wenn Sedekias bei der Wegführung ein Knabe von zehn Jahren war und mit zwanzig Jahren Salathiel zeugte, ſo fiel deſſen Geburt gerade mit der Ausrottung des zurückgebliebenen davidiſchen Stammes zuſammen, und Sedekias war in ſeinem Erſtgeborenen die einzige Leuchte des davidiſchen Geſchlechtes (ein Neri Davids).

Viertes Kapitel.

Jesus wird versucht; er predigt zu Nazaret und Kapharnaum wo er einen Besessenen und die Schwiegermutter des Petrus heilt und noch am Abende viele Wunder an Kranken und Besessenen wirkt. Wanderung durch Galiläa.

1. Jesus aber voll des heiligen Geistes kehrte vom Jordan zurück, und er wurde durch den Geist in die Wüste geführt

2. vierzig Tage, um vom Teufel versucht zu werden. Und er aß nichts in jenen Tagen, und nachdem sie vollendet waren, hungerte ihn.

Jesus Christus wurde bei der Taufe des heiligen Geistes voll*); in dieser beseligenden Fülle drängte es ihn, die Wüste d. i. vollkommen ungestörtes Alleinsein aufzusuchen**); in dieser Fülle verharrte er daselbst vierzig Tage. Der Evangelist legt auf „voll" einen Nachdruck; die Geistesfülle war es welche ihn der

*) Ganz ähnlich wie von den Aposteln am Pfingstfeste (Act. II, 4) und noch oft steht: „und alle wurden voll des heiligen Geistes".

**) Diese Bedeutung allein hat ein Aufenthalt in der Wüste nach den alttestamentlichen Anschauungen, Os. II, 14 „ich werde sie in die Wüste führen und an ihr Herz reden." Jer. IX, 1 „wer mich doch in die Wüste brächte!" Um allein zu sein ging Elias eine Tagreise weit in die Wüste, und er setzte sich unter einen Ginsterstrauch und verlangte zu sterben (1 Kön. XIX, 4)." Auch Paulus ging nach Arabien d. i. in die Wüste, um allein zu sein (Gal. I, 17). Vergleiche noch Ezech. XX, 35 „ich werde euch führen in die Wüste der Völker" — mit Anspielung auf Os. II, 14. Nie erscheint ein Aufenthalt in der Wüste an sich schon als eine Bußübung.

Wüste zuführte und in ihr festhielt, bis sie, ich darf nicht sagen erschöpft war, wohl aber mit ihren außerordentlichen Einflüssen aufhörte, und ihn nun nach vierzig Tagen hungerte. Da nahte der Versucher; denn er geht umher wie ein Löwe, suchend wen er verschlinge.

Die Absicht des göttlichen Drängens (der Eingebung des hl. Geistes, in die Wüste zu gehen) wird von den Evangelien nach dem einzig sichtbaren Endziele bezeichnet: „um versucht zu werden". Aber deßhalb muß sie nicht einzige und ausschließliche gewesen sein, um so mehr als es menschlicher Weise keines vierzigtägigen Fastens bedarf, um zu hungern, was doch in der evangelischen Erzählung zu liegen schiene, wenn sie die Versuchung als einzigen Zweck des Wüstenaufenthaltes betrachtet wissen wollte. Das nächste ist also immer: Es waren vierzig Tage, da Jes. Chr. voll des heiligen Geistes d. i. im außerordentlichen unbeschreiblichen (seligen) Verkehr mit Gott war, gleich Moses auf dem Sinai, während dessen ihn weder hungerte noch dürstete. Nach vierzig Tagen trat die geistige Ueberfluthung in ihre natürlichen Ufer zurück. Wir können diese Geisteserfüllung in eine Parallele bringen mit dem Leben Adams im Paradiese vor der Versuchung; es bestand auch in einem uns unfaßbaren Verkehre mit Gott.

Gleich dem Beginne der messianischen Thätigkeit tritt eine ungöttliche Macht in den Weg; dem göttlichen Werke widersetzt sich das ungöttliche in der Welt; ein Kampf beginnt der nicht ausbleiben konnte, nur daß er nach geheimnißvoller Zulassung eine leiblich sichtbare Gestalt annimmt. Person kämpft gegen Person, nicht mit unsichtbaren Waffen Geist gegen Geist. Ueber den Grund dieser Zulassung stehet uns kein Urtheil zu, obgleich es nicht an Anhaltspunkten fehlt. Wir können sagen: 1 Wie die Entscheidung Adams ein äußerer Vorgang war, sollte es auch die des zweiten Adam sein. 2 Nur ein äußerer Vorgang konnte Gegenstand der Geschichte werden und uns als Beispiel dienen. 3 Die Einwilligung Jesu daß er vom Teufel versucht werde, war ein Act des Gehorsams, sie gehört zu seiner Selbstentäußerung.*) 4 Der

*) Der hl. Gregor sagt: Nil mirum est, si Christus a diabolo se permisit circumduci, qui a membris illius se permisit crucifigi.

Vorgang selbst ist geheimnißvoll und wunderbar. Das wußte indeß der Berichterstatter so gut als wir, und uns steht es nicht zu, seine Intention zu corrigiren. Nun haben wohl neuere auch katholische Gelehrte, gestützt wie sie vorgaben auf unsern Evangelisten, die Versuchung zu einem innern bloß geistigen Vorgange gemacht,*) wornach alles „wunderbare" daran von selbst wegfiele. Aber dagegen spricht der Wortlaut**) und die Sache. Um beim letztern hier allein zu bleiben, bekämen wir durch Beschränkung der Versuchungsgeschichte auf das rein geistige Gebiet entweder eine Ekstase, wobei eine Versuchung welche Freiheit zur absoluten Voraussetzung hat, nicht denkbar wäre, oder das Resultat einer natürlichen Geistesthätigkeit in eine Allegorie gekleidet, zu deren Annahme hermeneutisch jede Berechtigung fehlt, abgesehen davon daß sie nach ihrer Form unerhört und in ihren Einzelnheiten unerklärlich wäre; denn was soll ein geistiges vierzigtägiges Fasten in einer geistigen Wüste u. s. w. bedeuten? Wo in den hl. Büchern findet sich etwas ähnliches?

Mit derselben Entschiedenheit müßen wir die Behauptung zurückweisen daß Lukas von Versuchungen auch während der vierzig Tage spreche. Vierzig Tage in Versuchung — wer kann dieses bei J. Chr. nur denken? Welcher Art müßten sie gewesen sein? Und wenn er durch vierzig Tage die Versuchung bestand, wozu am Schlusse noch drei satanische Angriffe? Es ist zu beklagen, wenn man bloßen philologischen Einbildungen einen solchen Werth beilegt daß man um ihretwillen alle Widersprüche die in der Sache selbst liegen würden, ignorirt.***)

3. Es sprach aber der Teufel zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist, so sage zu diesem Steine daß er Brod werde.

---

*) Tüb. Quart. Schr. 1839. S. 198 flgd., unter Protestanten das Lange'sche Bibelwerk (Lukas 1859).

**) Siehe die Anmerkung.

***) Gegen Meyer der übersetzt: „während er 40 Tage lang vom Teufel versucht wurde." Bucher folgt ihm: „und wurde vierzig Tage lang vom Teufel versucht" — ohne darüber eine Sylbe zu bemerken, als ob die Sache sich von selbst erkläre, während de Wette sie doch zum wenigsten „auffallend" findet.

4. Und Jesus erwiderte ihm sprechend: Es steht geschrieben: nicht von Brod allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte Gottes.

Die erste Versuchung heftet sich an die leibliche Natur. Diese soll im Bewußtsein göttlicher Kräfte sich sträuben, einen Zustand nutzloser Qual länger zu ertragen, und sich selbst helfen. Der versuchliche Charakter der satanischen Zumuthung liegt also in der Aufreizung zur Selbsthilfe. Die Antwort könnte nicht einfacher und schlagender sein. Sie weiset ein derartiges Ansinnen in Form einer Sentenz zurück welche eine doppelte Beweisführung zuläßt, nämlich: Eine Selbsthilfe wie die hier verlangte, ist nicht nothwendig; denn 1 lebt der Mensch nicht von Brod allein, da ihn jedes Wort aus dem Munde Gottes sättigen kann; 2 ist die Stillung des Hungers keine Sache die zu jeder Zeit sein muß, da es eine Zeit gibt des essens und des hungerns. Die Folgerung aus beiden Untersätzen war immer dieselbe Bestätigung des Obersatzes: „also ist in diesem einen Falle Selbsthilfe nicht nothwendig"; der sich hinwider auf das (zugestandene) Axiom gründet: „nur eine nothwendige Selbsthilfe ist erlaubt."

Wir haben nun den vollkommenen Syllogismus: Nur die nothwendige Selbsthilfe ist erlaubt. In diesem Falle ist sie nicht nothwendig, denn — folgen die beiden Beweise. Also ist hier Selbsthilfe nicht erlaubt. Jesus sah in der Berufung auf das biblische Wort: „der Mensch lebt nicht von Brod allein," von seinem historisch bestimmten Sinne ab; er behandelte es als eine Sentenz mit einer für alle Zeiten giltigen nähern und entfernteren Bedeutung; nämlich wie schon angegeben 1 Gott ist in der Erhaltung des Menschen nicht auf die leibliche Nahrung beschränkt; 2 der Mensch besteht nicht wie das Thier aus einem Leibe allein, er hat auch einen unsterblichen Geist dessen Speise unmittelbar aus dem Munde Gottes kommt. Um des Leibes willen darf der Geist nicht hungern, wohl aber der Leib um des Geistes willen.

Ich habe schon zu Matth. IV bemerkt daß die Erklärer nach dem Vorgange der Väter in überwiegender Mehrzahl den versuchlichen Charakter der Worte Satans in der Aufstachelung der Genußsucht (tentatio de gula) suchen. Jansenius sagt treffend:

„Wegen des Hungers der göttlichen Vorsehung mißtrauen, und also dem Teufel zu Willen sein daß man seine Macht zur Unzeit offenbart, indem es sich weder um die Ehre Gottes noch um das Heil des Nächsten handelt, ist Zeichen der Genußsucht und der Eitelkeit zugleich." Andere bringen in Parallele die Versuchung des ersten Menschen. Adam erlag der Sinnenlust. Jesus mußte in erster Instanz einen großen Sieg über sie erringen. Neue Momente und tiefere Beziehungen suchen ihr Mack (Tübing. Quartalschr. 1839) und Reischl abzugewinnen. Nach ersterem strebte der Teufel, in Jesus 1 eine eigensinnige und weichliche Sinnlichkeit zu erwecken, welche ihr Bedürfniß nur mit der gewohnten Speise (Brod) befriedigt wissen wolle, nicht mit der rauheren Kost, Waldhonig, Kräuter, Heuschrecken u. s. w.; 2 eine üppige und unnatürliche, Brod aus Steinen, nicht von gewöhnlicher Zubereitung, Brod das auf die raffinirteste (!) Weise hervorgebracht wäre; endlich 3 eine Sinnlichkeit welche durch Wunder erhöht und verherrlicht würde. „Die Lust des Fleisches also ist es, was Satan durch die erste Versuchung in Jesu anregen und der er ihn botmäßig machen will."*) Reischl hat: „Es fordert die erste Versuchung die schöpferische Macht des Göttlichen in Christus heraus und zwar in der Richtung derselben auf die Natur-Welt. Das Machtgebot des Herrn soll in ihr ein Wunder der Umwandelung der Wesenheit (Substanz eines Dinges), die Verwandelung (Transsubstantiation) der „Steine in Brod" bewirken, auf daß das Göttliche dienstbar werde dem menschlichen Bedürfen. Der Knecht Gottes soll sich als den Herrn der Creatur für sich selber geltend machen, und also die ihm gegebene Macht der Consekration in Exsekration, die Gewalt zum Sakramente in dem Sacrilegium bethätigen." Ganz dasselbe nur leider bis zur Verzerrung exaltirt spricht Sepp**) aus: „Da nähert sich ihm der Böse mit dem Verlangen, daß er am Tische des Satans das Brod des Lebens koste, und indem er in der Wüste gleichsam den Hexensabbat, die Eucharistie der Abomi-

*) l. c. S. 210, 211.

**) Leb. Chr. II, S. 125.

nation mit ihm begehe, sich hiemit, wie Adam mit dem Genusse der verbotenen Frucht, den Tod hineinesse." Ich bin nicht im Stande, einer solchen grauenerregenden Theosophie zu folgen.*)

5. Und hinaufführend (auf einen hohen Berg) zeigte der Teufel ihm alle Reiche der Welt in einem Augenblicke.

6. Und der Teufel sprach zu ihm: Dir gebe ich alle diese Macht und ihre Herrlichkeit, denn mir ist sie übergeben, und wem ich will, gebe ich sie.

7. Dir, wenn du anbetest vor mir, wird sie sein insgesammt.

8. Und Jesus erwiderte ihm und sprach: (Weiche zurück hinter mir Satan!) Es steht geschrieben, den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen.

Wie einen leiblichen, so hatte Jesus auch einen geistigen Hunger, den Drang die Welt für Gott zu erobern. Das war seine von allen Propheten verkündete Aufgabe. „Er wird herrschen von Meer zu Meer"; dazu kam er in die Welt. An dieses mächtige unabweisbare Verlangen knüpft der Teufel seine weitere Versuchung, indem er ihm den Besitz der Welt anbietet, und in einem gewissen Sinne Gott überbietet, genau wie er bei der Versuchung unserer Stammeltern gethan hatte. Der erste Adam hatte in sich den Drang Gott ähnlicher zu werden, um im

---

*) Veith bringt die dreifache Versuchung in Verbindung mit der dreifachen Würde Jesu — der hohepriesterlichen, der prophetischen, der königlichen. „Als Hohepriester der Menschheit, als schuldloser Büßer hatte er die Leiden der Sünder auf sich genommen; er war nicht blos eingetreten in eine, durch die Folgen der Sünde zerrüttete Welt, er hatte auch ihre Tröstungen und ihr Scheinglück von sich gewiesen; das Loos der Armuth und Entbehrung, das der ewige Vater schon in erster Kindheit ihm auferlegte, hatte er freudig angenommen, und nun mit der freiwilligen Buße in der Einsamkeit seine Laufbahn begonnen. Darum wollte ihn der Geist der Lüge zu dem Versuche verleiten, eigenmächtig d. h. aus selbstiger Wahl und durch eigene Kraft, aus dieser Entbehrung herauszutreten, um anfangs freilich nur den Genuß des Einfachsten und Nöthigsten sich zu gönnen, allmählich aber der Ueppigkeit zu fröhnen. Dahin zielen seine Worte: wenn du Gottes Sohn bist, so befiehl, daß diese Steine Brod werden (Homilienkranz I, S. 7 flgd.)."

Namen Gottes Herr zu sein über die Schöpfung. Der Teufel bot ihm Gleichheit mit Gott an, um die Herrschaft über die Welt kraft eigener Vollmacht auszuüben. Der zweite Adam hat das Verlangen, diese verlorene Herrschaft im Namen Gottes und für Gott wider zu erobern. Der Teufel bietet sie ihm von freien Stücken zum selbsteigenen Besitze an. Die bisherige Anreizung zu einer bloß mittelbaren Untreue schlug über in eine directe Verlockung zum Abfalle von seinem Herrn und Gebieter: „Tritt über, ich gebe mehr.“ Ebenso direct ist die Abweisung: „Du sollst Gott deinem Herrn allein dienen.“

Die V. 5 und 8 eingeklammerten Worte fehlen zwar in wenigen aber sehr wichtigen Handschriften. Es ist anzunehmen daß sie aus Matthäus eingeschaltet wurden. Wenn man sie wegläßt, macht die Uebertragung dieser Versuchung aus dritter Stelle an die zweite, äußerlich betrachtet, keine Schwierigkeit, der Fortgang der Erzählung wird sogar einfacher. Aus der Thalsohle (der Gebirgstiefe) in welcher Jesus die vierzig Tage verweilte, führte ihn der Teufel auf eine Höhe (ganz allgemein, also die nächste beste Anhöhe) und von da nach dem nicht fernen Jerusalem.

Zu „er zeigte ihm alle Reiche der Welt“ fügt Luk. als eine Art Verdeutlichung bei: „in einem Augenblicke“, in einem Momente. Es war also kein einfach natürliches Sehen, sondern kraft eines zauberhaften Vorspiegelns, eines satanischen Kunststückes. Weiteres liegt über unserem Erkenntnißkreise, wie über dem des Lukas, was eben diese seine Worte selbst bezeugen. Im Referate über den Antrag des Teufels ist er ausführlicher als Matthäus, Tendenz und Form der Versuchung wird aber dabei nicht alterirt. Der großsprecherische Zwischensatz: „mir ist sie übergeben“ soll den Antrag nur begründen.

Mack sagt über diese Versuchung: „Das Versuchliche lag im Folgenden: Ein Reich auf Erden zu gründen ist des Messias Bestimmung, Satan will es ihm geben; die Welt zu gewinnen, ist ein so Leichtes nicht, es wird dem Messias Mühe, Kampf, das Leben kosten, Satan will es ihm ohne all dieses geben; das Reich der Welt, wenn es auch errungen sein wird, darf der Messias doch nur in Unterordnung unter Gott besitzen, warum sollte er

es nicht dem Fürsten dieser Welt verdanken wollen, und von einem andern Gott, als dem der Welt, ganz absehen, ihn gleichsam ignoriren?" Im Wesentlichen hat dasselbe auch Reischl*); andere dagegen kehren wider zur ältern fast allgemeinen Annahme zurück, daß die Versuchung nur ein Versuch Satans gewesen sei, zu erfahren, ob Jesus der Sohn Gottes sei. Da er bisher keine Gewißheit bekommen, habe er sich selbst für den Sohn Gottes ausgegeben, voll der Zuversicht daß jetzt eine Einrede nicht ausbleiben könne.**)

9. Und er führte ihn nach Jerusalem und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: Wenn du der Sohn Gottes bist, so stürze dich von da hinab;

10. denn es steht geschrieben: Er hat seinen Engeln deinethalb befohlen dich zu behüten;

11. und: Sie werden dich auf den Händen tragen, damit du nicht stoßest deinen Fuß an einen Stein.

12. Und es erwiderte und sprach zu ihm Jesus: Es ist gesagt worden: du sollst nicht versuchen den Herrn deinen Gott.

Die erste Versuchung sollte zur Selbsthilfe anstacheln, die zweite zur Annahme fremder Hilfe, diese dritte endlich zur Her-

---

*) Veith: „Als Kön'g der Menschheit sollte er sich offenbaren, der alle Menschen zu sich lud, alle unter das süße Joch seines Gesetzes, zur Theilnahme an seinem Leben berief; der Versucher jedoch wollte ihn verleiten, ein Reich der äußern zwingenden Gewalt zu gründen, wie es dem ehrgeizigen Eroberer vorschwebt, wie es auch die Pharisäerfürsten jener Zeit von ihrem Messias erwarteten. Indem jedoch der Herr den Versucher von sich wies, und die Pläne seiner Arglist vereitelte, geschah dieß in solch entschiedener Weise, daß er dadurch seine unbedingte Hingabe an Gott und die gänzliche Gleichförmigkeit seines menschlichen mit dem göttlichen Willen, vor Himmel und Hölle thatsächlich kund gab (l. c. S. 8 und 9)."

**) Mald. zu Matth. IV, 9: Quia Christo an Filius Dei esset extorquere non potuit, fingit se Filium esse Dei. Sylveira: Communis et vera sententia est, quod diabolus in omnibus tentationibus voluit investigare, an Christus esset filius dei. Ita docet Hieron. Maxim. — rem eleganter explicat Cajetanus ect. Unter den neuesten Bucher.

ausforderung der Hilfe Gottes. Da Jesus in hilfsbedürftiger Lage wie er ist, sich selbst nicht hilft, die Hilfe Anderer zurückweist, bleibt nur mehr eines, die Hilfe Gottes auf eine alle Zukunft sichernde Weise zu erproben.

Nicht jeder Versuch ist auch eine Versuchung, nicht jede Anreizung enthält auch einen Reiz. Die Zumuthung sich von einem Thurme herabzustürzen, hätte für uns alle mehr schreckliches und grauenerregendes als lockendes und reizendes. Der Antrag des Teufels mußte also, wenn er den Charakter einer Versuchung haben sollte, eine verwandte Stimmung in Jesus vorfinden, irgend ein Verlangen das dieser Vorschlag auf dem kürzesten Wege und in der nachhaltigsten Weise zu befriedigen schien, und dieses war der sehr natürliche Wunsch, die großen Schwierigkeiten welche der messianischen Thätigkeit im Wege standen, mit einemmale beseitigt zu sehen. Die Erreichung dieses Wunsches macht der Teufel sehr plausibel. Wenn Jesus im Vertrauen auf den Beistand Gottes der gar nicht fehlen kann, denn Gottes Verheißung bleibt in Ewigkeit, von der Höhe des Tempels wie aus den Himmeln kommend herabschwebt, da wird ihn das Volk jubelnd als Messias empfangen.

Diese Auffassung haben auch Sepp und Reischl adoptirt, nur daß sie den Zusammenhang der jeweiligen Versuchung mit der Seelenstimmung Jesu unbeachtet lassen, was mir aber doch von Wichtigkeit scheint, weil wir nur auf diese Weise aus dem weiten Gebiete von Anträgen, Vorschlägen und Zumuthungen in das enge und ganz verschiedene der Versuchung kommen. Sepp sagt: „Für jetzt sollte der Messias nicht nach außen, sondern nach innen in den Tempelhof sich niederlassen, um Daniels Weißagung in Erfüllung zu bringen und gleichsam aus den Wolken des Himmels von Engels Hand getragen als der Menschensohn niederzuschweben, und so Angesichts des Heiligthumes und der darin versammelten Volksmenge sich als Messias zu legitimiren.“ *)

---

*) Vrgl. meine Erklär. zu Matth. IV, 6. „Wenn sich Jesus von der Zinne des Tempels in Mitte des stets zahlreich versammelten Volkes stürzt, also plötzlich wie vom Himmel kommend stolz und herrlich niederschwebt: wer sollte da nicht an ihn glauben (I, S. 118)?“ Und wider: „Auf eine derselben

Ebenso Reischl: „Als ein plötzlich vom Himmel Gefallener, soll Jesus vor Jerusalem seine höhere Abkunft und seine Herrschaft über die Engel, welche ihn schützen und tragen müßen, legitimiren." *) Mack betrachtet die Versuchung bloß vom Gesichtspunkte der Eitelkeit und Prunksucht. „In einem Schaustücke soll er sich verherrlichen und die Welt belustigen: Augenlust ist Inhalt und Zweck der zweiten Versuchung." Dabei geräth er in einen seltsamen Widerspruch mit sich selbst. Er sagt ausdrücklich, Jesus sei nur im Gesichte auf der Tempelzinne gewesen, sowie Johannes im Geiste auf einem hohen Berge und Ezechiel im Geiste zu Jerusalem. Wie kann aber was nur im Gesichte geschieht, also keine Realität hat, ein Schaustück sein zur Belustigung der Welt — die davon nichts sieht? Die ältern Erklärer bleiben dabei daß die Versuchung zunächst im Selbstinteresse des Teufels gelegen und ein Versuch gewesen sei, zur Kenntniß der Gottheit in Jesus zu gelangen. Diese (zweite) Versuchung (nach der Ordnung bei Matth.) enthalte in so ferne eine Steigerung daß sich Jes. nicht bloß vor dem Teufel sondern auch vor dem Volke als Sohn Gottes produciren konnte. **)

Im übrigen vergleiche die Erklärung zu Matthäus.

13. Und nachdem der Teufel jede Versuchung vollendet hatte, wich er von ihm bis auf die festgesetzte Zeit.

Der Teufel hatte alles versucht was ihm zu Gebote stand; nun aber wich er bis auf die festgesetzte Zeit, d. i. bis auf jene

---

(der Tempelhallen) stellt der Satan Jesus mit der Aufforderung, sich von da in den Vorhof (nicht in die Tiefe des Kidronthales) hinabzustürzen (I, S. 443)."

*) Veith: „Als Meister und Lehrer sollte der Erlöser auch erscheinen, von dem Johannes Zeugniß gab: „Niemand hat je Gott gesehen, nur der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, hat ihn uns verkündet," und: „der von oben ist, ist über alle." So rieth ihm nunmehr der Geist des Hohnes und der Lüge, von schroffer Höhe sich herabzulassen zu den staunenden Menschen, um sich dadurch als den Ueberirdischen und Himmlischen zu bekunden, eigentlich aber an die Stelle der Demuth die entschiedenste Hoffahrt, und an die Stelle des Gehorsams die eigene Willkühr zu setzen."

**) Jansen: Ut scilicet non solum sic pateat te esse Filium Dei sed etiam in populosa civitate homines te videntes sine casu volare, credant esse Filium Dei sibi promissum.

Zeit welche im Rathschlusse Gottes zu erneuten Versuchungen bestimmt war oder wäre. Man fragt mit Recht, ob eine solche Zeit gekommen sei. Die Erklärer bejahen es unbedenklich, indem sie sich auf die Anfeindungen der Pharisäer und speciell auf den Verrath des Judas berufen. Ich muß dem widersprechen. Nach Ueberwindung der ersten Versuchung konnte es keine zweite mehr geben, für Jesus so wenig als für Adam, wenn er die erste bestanden hätte. Der Teufel hatte von diesem Augenblicke keine Gewalt mehr über ihn. Er ist überwunden. Das zeigen die Evangelien; denn wo er von nun an Jesu entgegensteht, zittert er und ruft er aus: „Was ist zwischen mir und dir? was bist du gekommen uns vor der Zeit zu quälen?“ Auch hatten die Anfechtungen der Pharisäer und anderer nicht mehr den Charakter einer Versuchung im eigentlichen Sinne.

Lukas hat als zweite Versuchung was bei Matthäus an dritter Stelle steht. Die meisten Erklärer bleiben bei der Ordnung die Matthäus einhält.*) Die Gründe dafür, sowohl die innern als die äußern, sind wie mir dünkt entscheidend. Es läßt sich zwar bei Lukas ein guter Zusammenhang herstellen, aber er tritt doch weit zurück gegen jenen festen innern Fortschritt bei Matthäus, wornach Satan die Anfechtung zuerst richtet gegen den Leib, dann gegen die Seele, endlich gegen den ganzen innern Menschen (Wille und Geist), auf Voraussetzungen bauend welche begründet waren und in Jes. Chr. einen mächtigen Widerhall finden mußten —

---

*) Mald. Probabile est Lucam eo ordine quo occurrerunt, Matthaeus eo quo acciderunt tentationes Christo commemorasse. Der hl. Ambros. ist, obgleich den Lukas erklärend, der Ordnung des Matth. gefolgt. Sylveira: Tentationes contigisse, ut narrat d. Lucas, — tradunt Paschas. Anselm. Alb. Magn. et alii et potest fundari, quia ect. Nihilominus mihi probabilius est, quod d. Matth. observaverit ordinem in tentationibus describendis. — Ita tenent Cypr. Ambros. Chrysost. Max. Thomas. Unter den neuern hält allein Reischl an der Reihenfolge bei Luk. fest, „da das Reich und Werk des Bösen an sich nicht ein Reich der innern Ordnung ist, und nur in seinen letzten Zwecken in Haß und Zerstörung des Heiligen folgerichtig und einig verfährt.“

seinem Leibe, seiner Seele, seinem Wollen und Denken das zu geben was ihnen gebührt, dem Leibe Nahrung, der Seele Ruhe und Sicherheit, dem Wollen und Denken die Herrschaft. Ferner schreitet bei Matthäus die Erzählung in streng geschichtlicher Form voran; er leitet die zweite Versuchung ein mit „darauf", die dritte mit „widerum", und er hat in der Erwähnung des Engeldienstes einen Schluß welcher die Versuchungsgeschichte erst vollkommen abrundet, der aber nur in der Ordnung die Matth. festhält, aufgenommen werden konnte, und deßhalb bei Lukas fehlt. Wir haben in dem Satze: „und siehe, Engel kamen und bedieneten ihn," nicht etwa eine poetische Licenz des Erzählers, eine schöne Arabeske zum Schlusse dieses wunderbaren Vorganges, sondern ein Factum das uns anschaulich den gewaltigen zerschmetternden Leidenseindruck zeigt welchen die Versuchung auf Jes. Chr. übte. Es waren Stunden der Verlassenheit und Seelenangst ähnlich jenen auf dem Oelberge in der Nacht vor seinem Tode. Wie dort, so mochte er auch hier beten: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber; doch nicht mein Wille geschehe." Und siehe, Engel kamen vom Himmel und stärkten ihn.

Die Versuchung stand außerhalb des Kreises der gewöhnlichen zusammenhängenden Geschichtserzählung in der Katechese; ihrer wurde nur gelegentlich erwähnt. Daher kommt es daß sie von Johannes ganz umgangen, von Markus nur kurz berührt, von Lukas hinwider in einer andern Anreihung der Einzelnheiten aufgezeichnet wurde als von Matthäus. Auf unsern Evangelisten wirkte das Bestreben ein, die Ereignisse Jesu in einem augenfälligen Zusammenhange widerzugeben. Er mußte daher einen bestimmten Ort haben von dem Jesus ausging. Dazu eignete sich vor allem Jerusalem, wie sich denn Jesus wirklich längere Zeit in Judäa und Jerusalem aufhielt und von da aus nach Galiläa zurückkehrte. Lukas zeigt daß er von diesem ersten Aufenthalte Jesu weiß, obwohl er nichts davon aufgenommen hat. Die Umstellung der Versuchungsgeschichte durch ihn ist aber nicht als eine bewußte sondern als eine unwillkührliche Abänderung zu denken. Die Reihenfolge stand nicht fest, ihm ergab sich die seinige als die einfachste.

14. Und Jesus kehrte in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück, und der Ruf über ihn verbreitete sich in der ganzen Umgegend.

15. Und er lehrte in ihren Synagogen, gepriesen von allen.

16. Und er kam nach Nazaret wo er erzogen wurde.

Die ersten drei Evangelien datiren das öffentliche Predigtamt Jesu der Zeit nach von der Gefangenschaft des Täufers an,*) dem Orte nach von seinem Aufenthalte zu Kapharnaum. Matthäus sagt beides ausdrücklich und begründet das zweite durch die Berufung auf das prophetische Wort das erfüllt werden mußte. Nicht minder bestimmt ergibt sich dasselbe (der Beginn des messianischen Predigtamtes zu Kapharnaum) aus unserm Evangelisten, denn die Worte Jesu in seiner Sabbatrede zu Nazaret, wie sie Lukas mittheilt, nehmen auf eine vorausgehende öffentliche Thätigkeit in Kapharnaum Rücksicht (V. 23). Von hier ging sein Ruf aus über ganz Galiläa hin und wurde er gepriesen von allen. Eine längere öffentliche Wirksamkeit, ehe Jesus seine Vaterstadt betrat, bezeugen auch die beiden Verse 14 und 15.

Beachten wir nun daß die Gefangennehmung des Johannes in die Zeit nach dem ersten Pascha des öffentlichen Lebens Jesu von der Taufe an gerechnet fällt, daß der vierte Evangelist Kana als den Ort bezeichnet, wo Jes. Chr. auch bei seiner zweiten galiläischen Reise das erste Wunder wirkte (Joh. IV, 45—54), diesem Wunder der nazaretanische Aufenthalt der selbst durch ein großes Wunder verherrlicht wurde, nicht voranging, weil Kana

*) Damit stimmt die gewöhnliche Bezeichnung: „von der Taufe des Johannes bis zur Auferstehung" überein. Diesen Zeitraum umfaßte das apostolische Zeugniß, wie wir aus Act. I, 21 und 22 sehen. Daß aber das allgemeine „von der Taufe des Johannes," diese selbst ausschließe, nicht mit einbegreife, sieht man aus Act. X, 37 vos scitis quod factum est verbum per universam Judaeam, incipiens a Galilaea post baptismum (μετὰ τὸ βάπτισμα) quod praedicavit. „Von der Taufe" nahm man also wie wir in der Zählung: „von der Sündfluth" — wobei auch von ihrem Ende ausgegangen wird. Der Täufer selbst sagt ausdrücklich „nach mir kommt einer u. s. w."

nördlich von Nazaret Kapharnaum zu liegt: so wird es wahrscheinlich daß Lukas den ziemlich spät erfolgenden Besuch Nazarets deßhalb an die Spitze seines evangelischen Berichtes stellte, um an einem Beispiele zu zeigen, warum Jesus nicht diese Stadt zum Ausgang- und Mittelpunkte seiner Thätigkeit erwählte, sondern Kapharnaum. Matthäus erwies es aus der Prophetie, Lukas aus der Geschichte.

Jesus kehrte in der Kraft des heiligen Geistes d. i. auf höhern Antrieb nach Galiläa zurück. Derselbe Geist welcher ihn in die Wüste geführt hatte, führte ihn zurück nach Galiläa. Man erwartete allgemein, er werde in Judäa bleiben. Seine Rückreise nach Galiläa mußte daher besonders begründet werden. Sie geschah, sagt unser Evangelist, aus höherm Antriebe, nach dem Rathschlusse des Vaters mitgetheilt durch den heiligen Geist.

Und er ging nach seiner Gewohnheit am Tage des Sabbates in die Synagoge, und er stand auf, um vorzulesen.

17. Und es wurde ihm das Buch des Propheten Isaias dargereicht.

An den Sabbaten wurde, wie wir aus der Apostelgeschichte ersehen, ein Abschnitt aus dem Gesetze und den Propheten vorgelesen und verdollmetscht, darauf folgte je nach Zeit und Umständen eine Predigt.*) Daß in den sabbatlichen Vorlesungen eine bestimmte Reihenfolge eingehalten wurde, lag schon in der Natur eines geordneten regelmäßigen Gottesdienstes. Wenn sich daher Jesus Christus erhob und ihm der Prophet Isaias**) dargereicht wurde,

*) Act. XIII, 14, 15: „Sie (Paulus und seine Gefährten) gingen am Sabbate in die Synagoge und setzten sich. Nach der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten sendeten die Synagogen-Vorsteher zu ihnen und ließen ihnen sagen: Ihr Brüder, wenn ihr ein Wort der Ermahnung habet an das Volk, so sprechet. Da stand Paulus auf u. s. w." Ebenso XV, 21. Weiterer Berufungen (auf die Rabbinen) bedarf es hier nicht. Ueber die Paraschen (פרשיות) der Thora und die Haphtaren (הפטרות) der Propheten, siehe Haneb. Gesch. der bibl. Offbrg. S. 720.

**) Die Benennung „Gesetz und Propheten" ist christlich archäologisch, nicht jüdisch. Die Rabbinen sagen Parschijot (פַּרְשִׁיּוֹת) und Haphtharot. Die

so geschah dieß erst nach der Vorlesung der treffenden Gesetzesstelle, anders hätten wir eine Unterbrechung der Gottesdienst-Ordnung, wozu hier kein Grund vorliegt. Der Synagogenvorsteher lud zum Dienste des Vorlesens ein, man konnte sich aber auch selbst durch Aufstehen anbieten. Letzteres enthielt wohl meist zugleich einen Wink daß man mit der Vorlesung eine mündliche Lehre verbinden wolle. Nachdem Jesus das Buch erhalten hatte, wich er in so fern von der üblichen Form ab, als er nicht den treffenden Abschnitt suchte, sondern bei der nächsten besten Stelle blieb, auf die sein Auge unter dem öffnen des Buches stieß. Darauf verweiset deutlich Lukas in den Worten: „und öffnend das Buch fand er." Das war nun wohl ungewöhnlich, aber an Jesus dem der Ruf einer außerordentlichen Lehrweise voranging, fiel es nicht auf, den Nazaretanern im Gegentheile gefiel es. Für sie lag darin etwas sehr schmeichelhaftes, Jesus wolle, so urtheilten sie, ganz Gott überlassen, was er ihnen vortragen soll. Der heilige Geist werde sein Auge gewiß auf jene Stelle lenken, welche für beide Theile — für ihn und sie, denn sie hatten schon Mißtrauen gegen Jesus gefaßt, gleich belehrend sein werde. Nach ihrer Anschauung nahm Jesus jene Art der Loose vor wornach man ein Buch ganz wie es der Zufall bietet, öffnet und den ersten Satz als göttliche Antwort auf irgend eine Frage oder Angelegenheit nimmt.*) Man werde hier finden was zu thun, was zu meiden, was zu erwarten sei. Und wirklich geschah also; die von

---

fernere Bezeichnung „Buch des Propheten Isaias" statt „Buch (Rolle) der Propheten" ist entweder frei von Lukas gewählt, oder rührt daher daß die ganze Rolle „Isaias" hieß, weil der erste Haphthara aus ihm genommen ist, wie man den dritten Theil der hl. B. B. auch kurzweg Psalmen nannte. In den Haphtharot kommen auch nicht prophetische Stücke vor, z. B. (auf den 5. Sabb.) 1 Kön. I, 1—31; (auf den 10. Sabb.) 1 Kön. III. u. s. w.

*) Wir finden diese Art Berufung auf göttliche Antwort überall bei den Alten und in den verschiedensten Formen. Man schlug einen Dichter auf oder schrieb Stellen aus Dichtern auf Stäbchen und deutete je nach dem Inhalte des Stabes den der Zufall in die Hand spielte, die Zukunft. Auch Zettel schrieb man die in eine Urne geworfen wurden, oder bloße Buchstaben aus denen man Wörter bildete u. s. w.

Jesus gefundene Stelle wurde eine Losung für die Nazaretaner zu ihrem Verderben.

Und öffnend das Buch fand er die Stelle wo geschrieben war:

18. Der Geist des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbt hat frohe Botschaft zu bringen Armen, mich gesandt hat (zu heilen die zerschlagenen Herzens sind)

19. zu verkünden Gefangenen Erlösung und Blinden das Gesicht, zu entlassen die zerschlagen sind, in Freiheit, zu verkünden ein angenehmes Jahr des Herrn.

Diese erhebenden Worte spricht Isaias LXI, 1, 2. Ihnen voraus geht im ganzen LX Kapitel eine prachtvolle Schilderung der messianischen Zukunft an welche sich die unsrige enge anschließt, indem sie die Hörer im Vertrauen stärkt und gegen Bedenken sichert. Zweifelt nicht, spricht der Prophet, an meinen Worten, so unerhört sie auch klingen mochten; ich redete nicht aus mir sondern im Geiste Gottes. Der Geist des Herrn ist über mir, und dazu bin ich gesalbt daß ich solche Botschaft bringe, wie sie meine Verkündigung enthielt. Dazu bin ich Prophet und dazu sind alle Propheten, das messianische Heil zu predigen denen die Ohren haben zu hören.

Im LX Kapitel läßt der Prophet fast ausschließlich nur Gott reden: „Auf, werde Licht Jerusalem, denn dein Licht kommt, denn die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir u. s. w. Dein Volk werden lauter Gerechte sein, auf ewig erben sie dein Land, Sprosse meiner Pflanzung, Werk meiner Hände zur Verherrlichung. Der Kleinste wird sein zu tausend, der Schwächste zu starkem Volke: ich der Herr werde es zu seiner Zeit schnell thun.“ Darauf folgt im engsten Anschlusse: „So durfte und mußte ich reden, denn der Geist des Herrn ist auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt.“ Und nun kommt die unvergleichliche Schilderung der prophetischen Aufgabe von ihrer tröstlichen Seite, die frohe Botschaft zu bringen.

Die beiden Sätze „der Geist des Herrn ist über mir“, und „der Herr hat mich gesalbt“, sind ihrem Sinne nach gleichbedeutend, denn „salben“ ist nur der symbolisch bildliche Ausdruck für

die Mittheilung des heiligen Geistes. Sie stehen aber doch entsprechend im Verhältnisse von Ursache und Wirkung: „weil mich der Herr gesalbt, darum ist der Geist des Herrn auf mir.“ Die Salbung bezeichnet nämlich die prophetische Berufung, geschehe sie nur innerlich wie bei Isaias der Fall war, oder auch äußerlich, die Folge der Berufung aber ist die Mittheilung des heiligen Geistes. An „gesalbt“ schließt sich enge „zu verkünden“, denn es enthält die Absicht der prophetischen Berufung, ihre Aufgabe. „Gesandt“ ist parallel dem „gesalbt“, und in demselben logischen Verhältniße zum ersten Satze, also: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbt — weil er mich gesandt hat.“ Diese parallelen Sätze selbst verhalten sich zu einander wie allgemeines und besonderes. Der allgemeine Ausdruck „frohe Botschaft den Armen“, wird nach seinem speciellen Inhalte theilweise näher bezeichnet: Erlösung den Gefangenen, Freiheit den Zermalmten, das Gesicht den Blinden, allen ein Gnadenjahr des Herrn; dann wie unser Prophet weiter hat: Trost den Trauernden, einen Kranz statt der Asche den Wehklagenden.

Die V. 18 eingeschalteten Worte fehlen in wichtigen griechischen und lateinischen Handschriften; sie wurden wahrscheinlich erst später zur Ergänzung aus Isaias eingetragen. Während aber Lukas diesen Satz wegließ, nahm er einen andern „zu entlassen Zermalmte in Freiheit“ aus dem LVIII Kapitel auf. Er citirte die prophetischen Worte nach dem Gedächtnisse, daher eine solche Vermengung gleichartiger Verheißungen. Da Jesus die Stelle las, kann diese Freiheit in Behandlung des Textes nur von Lukas selbst herrühren. Unzweifelhaft aber schloß Jesus mit den Worten: „und ein angenehmes Jahr des Herrn“, wie unser Evangelist hat.

Im nächsten Sinne sind die Armen von denen Isaias redet, das Volk im Exile; da gibt es nur Gefangene, Zermalmte, Blinde. Die frohe Botschaft welche diesen Armen gebracht werden kann, besteht also darin daß die Gefangenen aus ihren Kerkern erlöst, die Zermalmten frei, die Blinden sehend werden. Der Ausdruck „blind“ bezeichnet nicht die moralische Blindheit gegen das Böse, sondern eine gänzliche Hilflosigkeit und Rathlosigkeit mit Verzagtheit und Kleinglauben. Wer hilflos und verlassen ist, und zugleich

das Vertrauen in eine bessere Zukunft zu verlieren beginnt, wer die rettende Hand Gottes in seinen wenn auch noch so dunkeln Führungen nicht mehr sieht, den nennt der Prophet blind. Zermalmt heißt ein solcher welcher seine Freiheit verlor und in Sklaverei gerieth. Beide Ausdrücke sind stark, aber bezeichnend und wahr; der Verzagende ist blind, der Sklave zermalmt (zerschlagen, zerbrochen). Diese frohe Botschaft der Erlösung aber welche der Prophet zu verkünden hat, beschränkt sich nicht auf eine bestimmte Zeit, noch ist sie an Bedingungen geknüpft, sondern ewig gilt sie und ohne Bedingung geht sie in Erfüllung. Dieß enthalten die letzten Worte: „zu verkünden ein angenehmes Jahr des Herrn“. Denn „Jahr des Herrn“ ist das gesetzliche Erlaßjahr, das Jubeljahr „da ein jeglicher zurückkehrte zu seinem Eigenthume und ein jeglicher zu seinem Geschlechte (3 Mos. XXV, 10)“ — nach der Idee des Gesetzgebers und der Intention des Gesetzes auf ewige Zeiten, welche indeß erst jenes Erlaßjahr zur Erfüllung bringen konnte das der Prophet hier zu verkünden hatte.

20. Und er legte das Buch zusammen, übergab es dem Diener und setzte sich. Und aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet.

Nachdem Jesus zum Vorlesen sich erhoben hatte und sein Anerbieten durch Ueberreichung des Buches angenommen worden war,*)

---

*) Die gewöhnliche Form der alten Bücher war die von Rollen. Bei langen Rollen wurde am Ende ein runder Stab eingelegt, um welchen die ganze Papierfläche gewickelt wurde so daß der erste Bogen zu oberst kam, oder es wurden zwei Stäbe an den beiden Enden angebracht und gegen einander aufgerollt. Größere Werke theilte man gerne in mehrere Abschnitte (Bücher, *τόμοι*) und ebenso viele Rollen (volumina). Auf der alexandrinischen Bibliothek befand sich ein Exemplar der LXX das aus 72 Rollen bestanden haben soll. Im A. T. wird der Schriftrollen öfter erwähnt (Jer. XXXVI, 14. Ezech. II, 9. Ps. XL, 8), und die Juden bedienen sich in den Synagogen nur der Rollen. Ich habe mehrere solcher Synagogenrollen verglichen. Eine Parascha-Rolle hat die Länge von 138 (bay.) Fuß und 3 Zoll, bei einer Höhe von 1 Fuß $8\frac{3}{4}$ Zoll, und einem Gewichte von $11\frac{1}{8}$ Pfd. Jedes Folio hat drei Columnen, 53 Zeilen die Columne und 5 Zoll Breite. Sie wird an beiden Enden aufgerollt; ihre Handhabung ist bei der colossalen

bestieg er die etwas erhöhte Kanzel und verlas stehend, während sich auch die übrigen erhoben, die oben angeführten Verse. Beim Lehrvortrage setzte er sich und mit ihm die versammelte Gemeinde welche voll Spannung und Neugierde auf ihn schaute und hörte.

Die Rede Jesu über diese Prophetie hatte zwei Theile, einen belehrenden und einen zurechtweisenden, wie jene spätere des Stephanus vor dem hohen Rathe (Act. VII). Aus dem ersten Theile ist uns nur das Thema in einem kurzen Satze überliefert worden, auf den zweiten zurechtweisenden Theil geht Lukas näher ein, weil er entscheidende Folgen hatte.

21. Er aber fing an und sprach zu ihnen: Heute ist erfüllt worden diese Schrift in eure Ohren.

Siehe das Thema: Heute ist erfüllt worden was hier geschrieben steht, in eure Ohren, indem ihr denjenigen höret von welchem der Prophet gesprochen hat. Jesus macht eine Voraussetzung die von allen anerkannt wurde und keiner Begründung bedurfte, daß Isaias von der messianischen Zukunft rede. Was er (Isaias) verkünde und ausrufe, werde durch den Messias ausgeführt werden. Der Prophet hat das tröstende Wort, der Messias die tröstende That; jener hat die frohe Botschaft der Verheißung, dieser die frohe Botschaft der Erfüllung. Darüber

---

Länge und Schwere außerordentlich unbequem. Eine zweite Rolle von denselben Dimensionen hat nur einen Stab. Von der Haphtharot enthielt jene Rolle von der ich Einsicht nehmen konnte, nur die Hälfte; sie hat in der Länge 13 F. 9 Z., in der Breite 2 F. 3/4 Z.; das Folio 2 Columnen, die Columne 49 Z. Der Text hat Vokale und Accente, aber keine Kapitel noch Verse, sondern nur die Angabe der entsprechenden Parascha. Von den Megillot sah ich mehrere Rollen in den verschiedensten Formaten. — Man kannte schon vor Christus die eigentlichen Bücher d. i. Blätter die auf einander gelegt wurden: sie hießen tabulae, codices, corpora und hatten gewöhnlich die Form eines Vierecks. Ihre Handhabung war bequemer. Ob Jesu ein Buch oder eine so gewaltige Rolle daß sie alle Haphtharot zusammen enthielt, überreicht wurde, entscheidet der Wortlaut an unserer Stelle nicht, und ist für uns ohne Wichtigkeit, indem auch bei einer Rolle dem (scheinbaren) Zufalle im Aufschlagen ein vollkommen freier Spielraum gelassen war.

war man im Reinen. Wenn nun Jesus sagte: Das prophetische Wort ist erfüllt worden, die Erfüllung habt ihr heute in eure Ohren gehört; und wenn er mit heilig weiser Zurückhaltung auf seine Lehren und Werke hinwies, so stellte er sich als den Messias dar, jedoch wie immer und überall zunächst indirect, und directe nur für den Gläubigen. Denn als strenge, unabweisliche Folgerung ergab sich bloß daß er seine Wunder als Zeugnisse der eintretenden messianischen Zeit, als die Morgenröthe des anbrechenden Tages des Heiles anerkannt wissen wolle, nicht daß schlechthin er der Messias sei. Wunder konnten ja auch einen andern Endzweck haben, dann konnten sie, wenn sie diesen Zweck hatten, Zeichen zu sein für die messianische Zeit, durch andere als durch den Messias gewirkt werden, zumal nach jüdischer Erwartung der Messias nicht allein kommen sollte. Elias sollte ihm vorhergehen, Moses Jeremias und andere Propheten ihn begleiten, Leute genug um Wunder zu wirken.

Jesus hätte seine Absicht vollkommen erreicht, wenn die Zuhörer nur dieses Eine das sich als nothwendige Folge aus seinem Thema ergab, seine Wunder und Lehren seien Zeichen des nahenden Himmelreiches, gläubig aufgenommen hätten. Diese erste Stufe des beginnenden Glaubens hätte sie bald und ohne Mühe auf jene zweite gehoben daß Jesus selbst der Verheißene sei.

Die eigentliche Rede theilt Lukas nicht mit; sie fand sich wohl nirgends mehr vor. Die so unerwartete Umstimmung der Gemüther von Bewunderung in tödtlichen Haß drängte die Erinnerung an ihren Inhalt mehr und mehr zurück so daß sie allmälig bis auf das Thema in Vergessenheit gerieth.

22. Und alle gaben ihm Zeugniß und staunten über die Worte der Anmuth die aus seinem Munde kamen, und sprachen: Ist dieser nicht der Sohn Josephs?

Wollte Lukas zwei sich durchkreuzende Gefühle der Zuhörer schildern oder nur eines? Zwei Gefühle — das der Bewunderung und des beleidigten Stolzes, der Anerkennung gegen die sich die Hoffahrt auflehnte? oder das eine der Bewunderung? Wenn wir beim einfachen Wortlaute bleiben und nicht fremdartiges ein-

tragen,*) können wir nur das zweite als richtig zugeben. Sie bewunderten anerkennend die Lieblichkeit seiner Worte und sprachen: Ist er nicht der Sohn Josephs? d. h. ihr Staunen kam eben daher daß der Redende der Sohn Josephs war — der Sohn eines armen Zimmermannes und selbst ein Zimmermann. Sie staunten über die Kraft der Rede, die Schönheit der Sprache, die Haltung und Anmuth des Redners, so wie wir staunen, wenn wir aus dem Munde eines niedrigen Handwerkers einen überzeugenden nach Form und Inhalt gleich musterhaften Vortrag hören.**) Wir dürfen nicht übersehen daß in der Synagoge auch die sogenannte Noblesse des Städtchens vertreten war, aus Neugierde vielleicht gerade vorzugsweise. Jesus hatte sich nie unter sie gemengt, dreißig Jahre ohne allen Verkehr mit den gebildeten und bessern Ständen in stillster Zurückgezogenheit gelebt, und siehe — nach einer kurzen allerdings geheimnißvollen Abwesenheit von Nazaret, hält er eine Rede, wie man etwas ähnliches noch nie gehört hat; wer sollte sich nicht wundern?

---

*) Der Umschlag der Gesinnung, der innere Kampf zwischen aufrichtiger Bewunderung und abweisender Hoffahrt sollte angedeutet sein. Denn wir dürfen „und" nicht beliebig durch „doch" ersetzen: „sie bewunderten, doch sprachen sie"; was freilich den ältern Erklärern nicht viele Scrupel machte. Luc. Brug. et dicebant = et tamen dicebant. Mit der bloßen Bemerkung: „die Bewunderung — schlug sogleich in den Zweifel um (de Wette)", ist auch nichts gewonnen. Noch weiter holt Reischl aus: „Schon waren sie daran, die sinnlich-irdische Anschauungsweise, in welcher sie Jesum als Sohn Josephs sich gleich stellten und seine höheren Ansprüche verachteten, zu überwinden; allein ihr Stolz hinderte sie, sofort der Gnade des Wortes sich zu beugen. Mit der Aeußerung und dem in ihr auf dem Grunde liegenden Gedanken: „Ja, wenn er nicht doch nur eben der Zimmermanns-Sohn wäre —" mit dieser hochmüthigen Gesinnung zerstören sie in sich den Anfang des Glaubens, welchen Jesu Wort erweckt hatte." Aber bewundern allein ist wohl noch kein Anfang des Glaubens.

**) Bei Jes. kam noch ein Höheres und Göttliches zur vollendeten Form und der übermächtigen Gewalt des Inhaltes; er redete wie einer der Macht hat, cujus vita sagt der hl. August. est fulgur, cujus verba tonitrua. Ich wählte die obige Vergleichung nur als ein annäherndes Beispiel, si parva licet componere magnis.

Das staunen und wundern allein aber ist noch keine Tugend und war es zum allerwenigsten hier, denn sie bewunderten nur was auch der entschiedenste Unglaube bewundern kann und als bewundernswerth gerne zugesteht, um gerade damit seinen Unglauben der sich von der Form nicht blenden lasse, zu beschönigen.

Die Einwohner von Nazaret waren gegen Jesus eingenommen. Sie kamen voll Mißtrauen wider ihn von dem Galiläa so viel Redens machte. Nun mußten sie wohl die überwältigende Macht seines Wortes bewundernd zugestehen, aber der ganze Erfolg seiner Predigt, wenn sie Jesus mit dem ersten Theile geschlossen hätte, wäre immer nur gewesen: „Gut für heute, bei gelegener Zeit wollen wir dich wider hören", wie Felix zu Paulus sprach (Act. XXIV, 25). Das wußte Jesus, darum fügte er seiner Rede einen zweiten Theil an, den uns Lukas genauer nach seinem Inhalte mittheilt. Er machte sich, überleitend zum neuen Thema, wie ein echter Volksredner selbst einen Einwurf und widerlegte ihn auf eine Art daß die wahre Herzensgesinnung welche von ihrer Bewunderung nur schwach überdeckt wurde, zu Tage treten mußte. Ein bloßes zuwarten, neutral bleiben, freie Hand behalten war nicht mehr möglich; es blieb den Nazaretanern nur mehr das für oder wider. Ein Für in Buße und demüthiger Unterwerfung, ein Wider in kaltem Stolze oder in leidenschaftlichem Zornausbruche.

23. Und er sprach zu ihnen: Allerdings werdet ihr zu mir dieses Sprichwort sagen: Arzt, heile dich selbst! Was wir gehört haben daß geschehen sei in Kapharnaum, thue auch hier in deiner Heimath.

24. Er sprach: Wahrlich sage ich euch daß kein Prophet angenehm ist in seiner Heimath.

25. In Wahrheit sage ich euch: viele Wittwen waren in den Tagen des Elias in Israel, als der Himmel geschlossen wurde auf drei Jahre und sechs Monate, da große Hungersnoth wurde auf der ganzen Erde,

26. und zu keiner von ihnen wurde Elias gesendet außer nach Sarepta Sidonia's zu einer Wittwe.

27. Und viele Aussätzige waren in Israel unter Elisäus dem Propheten, und keiner von ihnen wurde geheilt außer Naman der Syrer.

Die Nazaretaner bewunderten Jesus, aber sie glaubten nicht an ihn, wie das übrige Galiläa, daß sie ihn für einen Propheten und Gesandten Gottes hielten. Jesus zeigt daß er dieß und den Grund ihres Unglaubens kenne. Er trägt den Vorwand der ihren Unglauben stützen soll, in der beliebten Form eines Sprichwortes vor sowie seine Widerlegung. Ihr saget: Wir können nicht glauben, denn das Sprichwort heißt: Arzt, heile dich selbst.*) Ich entgegne: Euer Satz findet hier keine Anwendung, denn das Sprichwort heißt: Kein Prophet ist angenehm in seiner Heimat. Das will sagen: Wenn ich die Bedingung an welche ihr euren Glauben knüpfen wollet, nicht erfülle, so liegt der Grund davon in euch, nicht in mir. Ihr macht mir unmöglich, zu thun was ihr von mir begehret; ihr seid mit euch selbst im Widerspruche. Wer den Propheten nicht aufnimmt, darf von ihm kein Zeichen erwarten, und für den kann auch der Prophet keines wirken. Das ist ein ewiges Gesetz, das ist göttliche Ordnung und Lehre der Geschichte. Letzteres weiset Jesus an den zwei größten Wunderthätern der alten Zeit nach, an Elias und Elisäus.

Die beiden Beispiele sind höchst treffend gewählt. Denn hätte Jesus etwa gefragt: Warum wirkten Elias und Elisäus in der Fremde Wunder und nicht, wie einem Propheten Israels zusteht, in ihrer Heimat? so würden die Nazaretaner alsogleich geantwortet haben: Weil sie keinen Glauben fanden, weil sich das Sprichwort bewahrheitete: kein Prophet ist angenehm in seiner Heimath.**) Die Argumentation also war nicht neu; wo kein Glaube, da kein

---

*) Eine Reihe von ähnlichen Sprichwörtern aus den alten Schriftstellern geben Grotius Wolf Wetstein u. s. w. Tanchuma in Genes. p. 61 Medice, sana claudicationem tuam. Eurip. fr. 267 *ἄλλων ἰατρὸς, αὐτὸς ἕλκεσι βρύων*. Ovid. de rem. amor. 316 et fateor, medicus turpiter aeger eram. Aehnlich Virgil.: hanc primum tutare domum.

**) Siehe darüber Matth. XIII, 57; über die ursprüngliche Form dieses Sprichwortes die Anm. zu V. 24.

Wunder. Die Anwendung auf die Nazaretaner aber war neu: Ihr glaubt nicht, darum kann nicht geschehen was in Kapharnaum geschah, so wenig als in Israel geschehen konnte was Elias in Sarepta that. Etwas bewies Jesus in seiner Widerlegung nicht, den Obersatz „ihr glaubet nicht.“ Die Darlegung der Thatsache daß auch die Nazaretaner das Sprichwort „kein Prophet in seinem Vaterlande“ bewahrheiteten, fehlt. Das geschah mit Absicht; Jesus redete als Herzenskenner; daß er nicht falsch gelesen habe in den Herzen seiner Zuhörer, bestätigte sich nur zu schnell.

Der Orient welcher Sprichwörter liebt, macht von denselben in der Anwendung oft einen sehr weiten Gebrauch. Es kann daher hie und da eine Uebertragung und Anwendung vorkommen welche uns nicht ganz zusagt. Er hat in solchen Dingen eben einen weitern Gesichtskreis und weniger Aengstlichkeit. Dieß würde hinreichen, an der Erklärung welche Jesus vom Sprichworte „Arzt, hilf dir selbst“ gibt, festzuhalten, wenn sie auch wirklich so ferne läge, als es einigen vorkam,*) was aber keineswegs der Fall ist. „Arzt, hilf dir selbst“, bedeutet in der Anwendung die Jesus macht und den Nazaretanern in den Mund legt: „Was du Fremden zu thun vorgibst, thue zuerst an den Deinen“; die Familie verglichen mit einem Leibe, also daß man sich selbst entzieht was man ihr vorenthält. Auf den Arzt hat der eigene Leib (die Familie) das erste Recht. Wenn Jesus ein Wunderthäter ist, so haben die Sei-

*) Das bewog mehrere von den neuesten Erklärern, den einfachen unzweideutigen Sinn unserer Stelle wornach Jesus das gewählte Sprichwort selbst erklärt, zu verlassen. Olshausen: „bist du groß, meinst du erlösen zu können, so erlöse dich selbst von deiner Armuth.“ Meyer: „Willst du Helfer anderer sein, so hilf dir selbst erst von dem Uebel an dem du leidest, von dem Mangel an Ansehen und Geltung.“ Reischl: „Tilge die Makel (Wunde) deiner niedrigen Geburt und der Armuth.“ Aber wer fühlt nicht das ganz unlogische einer solchen Erklärung? Niemand verlangt vom Arzte daß er arme reich mache oder niedrige angesehen; denn die Forderung muß congruent sein mit den Kräften die der andere zu haben vorgibt. Wir müßen also beachten, welche Kräfte Jesus nach der Anschauung der Nazaretaner zu haben vorgebe. Das sind aber keine anderen als Wunderkräfte wie sie ein Prophet übt.

nigen (sein eigener Leib) das erste Recht und die einzig giltigen Prüfungsmittel, da sie ihn kennen.

28. Und alle in der Synagoge wurden voll Zornes, da sie dieses hörten.

29. Und sie standen auf und stießen ihn hinaus vor die Stadt und führten ihn bis zum Rande des Berges auf welchen ihre Stadt gebaut war, um ihn herabzustürzen.

30. Er aber, schreitend durch ihre Mitte, ging hinweg.

Wir müßen bei diesem Vorgange zwei Punkte beachten, 1 was die Nazaretaner zu einer solchen empörenden That antrieb, und 2 wie sie sich darüber in der Oeffentlichkeit gerechtfertigt haben würden, wenn ihre mörderische Absicht nicht vereitelt worden wäre. Das erste deutet wohl Lukas an: „sie wurden voll Zornes“; aber wir fragen doch mit Recht weiter, woher dieser Zorn der sich blutig rächen wollte, kam? Man dürfte darauf antworten. Die Worte Jesu im zweiten Theile seiner Rede schienen ihnen ein wohlüberdachter Spott der ihre äußerste Wuth reizte. Er höhnte über eine Forderung welche sie wohl in ihrem Herzen trugen aber noch nicht ausgesprochen hatten. Ferner galten ihnen seine Worte zugleich als Drohung, sie vor aller Welt zu beschämen. Dem wollten sie zuvorkommen. Er soll ihrer nicht länger spotten, andere nicht verächtlich und schadenfroh auf sie herabschauen. Nach außen hin konnte eine scheinbare Rechtfertigung nicht schwer fallen. Sie durften nur sagen: Wir hatten ihn als Betrüger und falschen Propheten entlarvt. Seine Predigt war im Widerspruch mit Moses, und zudem bekannte er daß er keine Wunder wirken könne. Wir haben also an ihm nur nach dem Gesetze gehandelt. Vom Synedrium war eine ernstliche Einsprache nicht zu befürchten, und die Römer würden auch kaum eine ganze Stadt wegen eines einzelnen unbekannten Menschen zur Verantwortung gezogen haben.

Jesus ging mitten durch sie hindurch — ungehindert unaufgehalten, weil er so wollte; denn seine Stunde war noch nicht gekommen. Er wollte, und ihre Herzen waren voll Schreckens,

ihre Schritte gelähmt, die Kraft ihrer Arme gebrochen. Die zum helfen ausgestreckte Hand des Arztes hatten sie verschmäht, nun sehen sie die furchtbar erhobene Rechte des Richters. Dem Spotte und der Verachtung wollten sie zuvor kommen; das trifft sie nun erst recht. Jesus spottet ihrer, wie Gott seiner Feinde spottet. „Der thronet im Himmel lacht ihrer, es spottet ihrer Gott (Ps. II, 4)." Dazu wird die Schmach von ganz Israel kommen. Wahrhaftig, wird man sagen, die Nazaretaner haben gehandelt, wie von ihrer bewährten Weisheit zu erwarten war. Daß sie nicht den besten Leumund hatten, ersehen wir aus dem bekannten Worte Nathanaels: „Kann von Nazaret auch etwas gutes kommen?"

Nazaret liegt an der westlichen Seite eines schmalen Thalbeckens; die Häuser stehen hart an der Bergwand welche sich steil zu einer Höhe von vier- bis fünfhundert Fuß mit mehreren Felsabstürzen erhebt.*) Ueber einen derselben wollten sie Jesum hinabstürzen und ihn dann, falls er noch lebte, wie es scheint, steinigen. Dieses war die gewöhnliche Art der Steinigung und die Höhe vielleicht der Steinigungsplatz selbst. Lukas hebt nur das erste hervor, die eigentliche Intention mochte aber immerhin die Steinigung gewesen sein, wenigstens war es die gesetzlich authorisirte Strafe für Lästerer und falsche Propheten.

Der hl. Ambrosius sagt: „Lerne schon hieraus daß Jesus nicht gezwungen, sondern freiwillig sein Leiden übernahm, nicht ergriffen von den Juden, sondern sich selbst darstellend. Denn wo er will, wird er ergriffen; wo er will, entkommt er. Wo er will,

*) Die Kirche der Maroniten am süd-westlichen Theile der Stadt liegt unter einem solchen Felsabhange von 40 bis 50 Fuß Höhe. Außer diesem gibt es noch mehrere in der Umgebung. Das Kreidekalkgebirge durchschneiden überall tiefe Schluchten. Die Stelle welche man gegenwärtig den Pilgern als das Precipicio zeigt, ist zwei englische Meilen (3218 mètres) von Nazaret entfernt. Doch reicht die Sage nicht über die Kreuzzüge hinauf und sie kann kaum echt sein, außer wenn das heutige Nazaret nicht ganz an der Stelle des alten stünde. Sepp meint zwar: „Die Entfernung von zwei englischen Meilen bis an den Rand des Thales Esdrelon dient vielleicht zum Beweise der rasenden Wuth und zähen Verbissenheit (II, 220)." Aber zwei englische Meilen sind immerhin 1/2 deutsche Meile!

wird er nicht gehalten; wo er will, wird er ans Kreuz geheftet. Hier war er hinaufgestiegen zum Gipfel des Berges, von da hinabgestürzt zu werden, und siehe, mitten durch sie, bei plötzlich geändertem und erstarrtem Sinn der Wüthenden wandelte er von dannen, denn noch war die Stunde seines Leidens nicht gekommen. Ja, er wollte nicht der Juden Verderben, sondern ihr Heil, daß sie, da sie ihren wüthenden Angriff vereitelt sahen, aufhören möchten das zu wollen, was sie nicht ausrichten konnten." *)

31. Und er ging hinab nach Kapharnaum eine Stadt Galiläa's und lehrte sie am Sabbate.

32. Und sie staunten über seine Lehre, denn sein Wort war in Macht.

33. Und in der Synagoge war ein Mensch der den Geist eines unreinen Dämon hatte, und er schrie auf mit lauter Stimme

34. (und sprach): Ha, was ist zwischen uns und dir, Nazarener Jesus? Bist du gekommen uns zu verderben? Ich weiß wer du bist, der Heilige Gottes.

Das erste Wunder dessen Luk. und Mark. ausführlich erwähnen, ist die Heilung eines Besessenen.**) Diese Art Wunderwirkung machte auf Zuschauer und Zuhörer der damaligen Zeit***) den tiefsten und bleibendsten Eindruck, indem sich Jesus nicht bloß als Herr der Natur bewährte, sondern auch als Gewalthaber der unsichtbaren Mächte und dämonischen Kräfte welche selbst wunderbares und geheimnißvolles wirken konnten. Auch war die Errettung aus dämonischer Besessenheit eine größere Wohlthat als

*) Comment. in Luc. Simul intellige non ex necessitate fuisse sed voluntariam corporis passionem. Schon die ält. Erkl. haben diese herrlichen Worte ganz oder theilweise ausgehoben, auch Kistemaker, fälschlich schreibt sie Maßl dem hl. Hieronymus zu.

**) Zu „Besessene" vrgl. Matth. IV, 24. VIII, 16 (I Band, S. 133, 340).

***) Ich fügte wohlbedacht „der damaligen Zeit" bei, denn unser Ohr ist durch das vielmalige hören und lesen leider stumpf geworden. Wir lesen ein Wunder wie das andere mit derselben Gleichgiltigkeit, nur ein paar vielleicht — die Erweckung des Jünglings von Naim und des Lazarus lassen hie und da Spuren eines heiligen anbetenden Schauers in uns zurück.

jede leibliche Heilung und selbst die Befreiung aus den Banden der Unterwelt, denn nach allgemein menschlichem Urtheile sind geistige Leiden schwerer zu ertragen als leibliche, wozu noch kam daß der Besessene kraft jüdischer Vorstellung auch auf ewig verloren gehen konnte.

Unsern Vorgang machte indeß ein Umstand noch besonders denkwürdig und wichtig. Der Besessene war nämlich nicht wie bei andern Gelegenheiten geschah, vor Jesus zum heilen gebracht worden (Matth. VIII, 16: „sie brachten ihm viele Besessene"), noch zeigte er sich tobsüchtig gleich den zwei Gerasenern, wodurch die Heilung eine öffentliche Wohlthat wurde, sondern er verhielt sich ruhig und still; seine Krankheit hatte vielleicht nur den Charakter der Schwermuth oder eines niederern Grades von Blödsinn der nicht hinderte am Sabbatgottesdienste Theil zu nehmen. Er war besessen, ohne daß man es wußte; aber Jesu gegenübergestellt trat die in ihm wirkende dämonische Kraft wider ihren Willen hervor; vor ihm konnte sie sich nicht verbergen. Darin zeigte sich seine göttliche Kraft in ihrem höchsten Glanze. Sie verfolgte den Satan bis in seine verborgensten Schlupfwinkel und zerstörte sein Reich. Wir dürfen nicht übersehen daß die Worte in welche der Satan unwillkührlich ausbricht, nicht Trotz, Widerstand oder eine Herausforderung Christi enthalten, sondern das Geständniß der Ueberwundenheit, sie sind Bitte, Klage, Vorwurf und Abwehr.

Jesus ging nach Kapharnaum „hinab", weil es tiefer am Gestade des Sees lag. Auch dort lehrte er am (nächsten) Sabbate. Die Zwischenbemerkung in V. 32 welche auch Mark. I, 22 und Matth. VII, 29 (am Schlusse der Bergpredigt) widerholen, zeichnet im Allgemeinen den Charakter der Lehrvorträge Christi. Wir haben schon zu Matthäus (I, 319) bemerkt daß der Ausdruck: „sein Wort war in Macht, er redete wie einer der Macht hat", nicht ein Urtheil des Evangelisten enthalte, sondern ein Zeugniß des Volkes. So wie er kann nur sprechen wer mit höhern Kräften ausgerüstet, vom Geiste Gottes erfüllt, mit einem Worte ein Prophet ist. Den erweiternden Zusatz: „nicht wie die Pharisäer und Schriftgelehrten," hat Lukas wahrscheinlich mit

Absicht weggelassen, weil seine Leser mit der pharisäisch-rabbinischen Lehrweise nicht vertraut waren.

Die besessenen Gerasener riefen Jesu dieselben Worte zu: „Was ist zwischen uns*) und dir? Bist du hieher gekommen uns vor der Zeit zu quälen?“ Ihre Widerholung die indeß nicht genau wörtlich ist, liegt in der Natur der Sache. Auf alle Dämonen übte seine Erscheinung, sein Nahekommen denselben beängstigenden Eindruck. Sie haben nun keine Gewalt mehr über die Besessenen, sie selbst sind geängstigt und zittern und suchen sich Jesu zu erwehren mit der geläufigen Spruchformel: „Was ist zwischen uns und dir?“

Alle drei Evangelisten bestätigen daß der Satan, wo er aus den Besessenen spricht, Jesum kannte. Er rief ihm zu: „Sohn Gottes“ oder wie hier: „Heiliger Gottes“. Beide Bezeichnungen sind synonym und enthalten Prädikate des Messias, nicht directe wenn auch unwillkührliche Zeugnisse seiner Gottheit und übernatürlichen Empfängniß. „Heiliger Gottes“ ist im alttestamentlichen Sprachgebrauche eine Ehrenbenennung des israelitischen Volkes. Es hieß wie „sein Sohn“ so auch „sein Heiliger“, nach 2 Mos. XIX, 6 „ihr sollt mir sein ein Königthum von Priestern und ein heiliges Volk“, wozu 5 Mos. VII, 6 die vollkommenste Erklärung enthält: „ein heiliges Volk bist du dem Herrn deinem Gott, dich hat erwählt der Herr dein Gott daß du ihm seist ein Volk des Eigenthums aus allen Völkern.“ Dan. VII, 21: „ich schaute, wie jenes Horn Krieg führte mit den Heiligen. VIII, 24 (ein König wird aufstehen) und wird das Volk des Heiligen verderben.“ Derselbe Sprachgebrauch (in den Psalmen oft vorkommend) ging auch in das N. T. über; die Gläubigen des N. B. heißen geradezu „die Heiligen“. Somit bezeichnet dieses Wort zunächst nicht die sittliche Reinheit entgegen den „unreinen Geistern“, son-

*) Der Dämon spricht in der Mehrzahl, im Namen aller, weil Jesu Auftreten gegen alle gerichtet ist; im einen wird ihrer aller Macht gebrochen. Loquitur unus pro omnibus, quasi indicans, Christum omnibus bellum indixisse. Mald. Daß der Dämon zugleich im Namen der Versammelten rede, um eine Erbitterung gegen Jes. hervorzurufen und sein Leben in Gefahr zu bringen (Oosterzee), ist pure Spielerei.

dern die Würde und Auszeichnung des Angeredeten. Heiliger Gottes ist ein „von Gott geheiligter", von Gott erwählter und geweihter. Unter diesen gibt es nun wider die im engern Sinne Gott Geheiligten, die Priester und Propheten; dann die Heiligen im ethischen Sinne, die Frommen; endlich den einen Heiligen im eminenten Sinne, den Messias. „Mein Heiliger" vom Messias gebraucht war unzweideutig, wie „mein Knecht, mein Erwählter, mein Sohn an dem ich Wohlgefallen habe," obwohl unser Ausdruck, wenn wir die (unentschiedene) Stelle Dan. VII, 24 und Ps. XVI, 10 ausnehmen,*) nirgends im A. T. directe vom Messias vorkommt.

35. Und Jesus schalt ihn sprechend: Schweige, und geh' aus von ihm. Und der Dämon warf ihn her in die Mitte und ging von ihm aus, ohne ihn beschädigt zu haben.

Jesus spricht als gebietender Herr: Schweig und fahre aus! Den gebietenden Ton in welchem er redete, drückt hier und an andern Stellen das Wörtchen: „er schalt" aus. Wir könnten es auch geben mit: „er herrschte ihn an sprechend", oder: er sprach in strengem Tone, mit gebieterischer Stimme: Schweig! Man bezieht dieß „schweige" insgemein auf das Bekenntniß der messianischen Würde Jesu, und die Evangelisten sagen dasselbe ausdrücklich gleich unten V. 41 und Mark. I, 34. Doch ist kein Grund vorhanden, überall und allezeit bei diesem einen stehen zu bleiben. Nach dem Eindrucke welchen das strenge „Schweige!" auf die Zuhörer machte, galt es wohl zunächst der Störung der gottesdienstlichen Feier. Störe nicht die Sammlung und Andacht, fahre aus! Jesus schilt nicht was der Dämon spricht, sondern daß er spricht.

---

*) Nach dem masoret. Texte heißt die Stelle: „um zu salben ein Heiliges der Heiligen" (d. i. ein Allerheiligstes, Hochheiliges, vrgl.: „Lied der Lieder"). Die LXX haben εὐφρᾶναι ἅγιον ἁγίων „zu erfreuen den Heiligen der Heiligen"; auch die Rabbinen erklärten קדש קדשים vom Messias, und die Pesch. nahm diese Erklärung selbst in den Text auf: „bis auf den Messias, den allerheiligsten". Am nächsten steht Ps. XVI (XV), 10: „du wirst deinem Heiligen nicht zu sehen geben die Verwesung", indem sich Petrus (Act. II, 22—34) und Paulus (Act. XVI, 13, 35—37) auf diesen Psalm als einen prophetischen berufen.

— Er gestattet eine Vergewaltigung, damit der Zustand des Menschen erkannt werde, und die gehörten Worte nicht andern Ursachen oder einer Sinnentäuschung zugeschrieben werden. Schaden aber läßt er ihn nicht nehmen, weil sich sonst seine Macht über den Teufel nicht ganz bewährt hätte.

36. Und Entsetzen kam über alle, und sie redeten untereinander und sprachen: Was ist dieses für ein Wort daß er in Macht und Gewalt den unreinen Geistern gebietet und sie ausgehen?

37. Und der Ruf von ihm verbreitete sich über jeden Ort der Umgegend.

So einfach die Worte des erschrocken staunenden Volkes (V. 36) sind, haben sie doch etwas dunkles. Es mangelt scheinbar der logische Zusammenhang zwischen dem regierenden und dem regierten Satze. Denn enthält: „Was ist dieses für ein Wort (welches darin besteht) daß er den unreinen Geistern gebietet?“ nicht Frage und Antwort zusammen, wodurch also eines das andere aufhebt? Man möchte deßhalb versucht sein, den Satz als Ausruf der Verwunderung zu nehmen: „Welch ein (gewaltiges) Wort ist dieses daß er gebietet und es geschieht!“ wenn es nur gestattet wäre, aus einer Frage ohne weiters eine Ausrufung zu machen. Aber bleiben wir getrost bei ersterer und auch dabei daß Frage und Antwort verbunden seien. Nicht jede Antwort löst eine Frage ganz, ja sie kann die Frage erst recht energisch machen. Und dieses tritt hier ein. Eben darin lag das Geheimnißvolle, das Schreckende, daß es auf die Frage: was ist dieses für ein Wort? nur die Antwort gab: es ist ein Wort des Allmächtigen, Gott der allmächtige allein *spricht und es geschieht*. Ein solches Wort aus dem Munde eines Menschen ist ein Geheimniß und drängt unwiderstehlich zur Frage: was ist dieses für ein Wort? In ihr liegt von selbst die weitere Frage: Und wer ist jener der also spricht?

38. Er stand aber auf und ging aus der Synagoge in das Haus des Simon. Die Schwiegermutter des Simon aber lag darnieder an einem großen Fieber, und sie baten ihn ihrethalb.

39. Und er stand über sie (hingeneigt) und bedräuete das Fieber, und es wich von ihr. Sie aber stand sogleich auf und bediente sie.

Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die an demselben Abende folgenden Wunder an vielen Kranken und Besessenen erzählen alle drei Evangelisten, nur heben Lukas und Markus in vollkommener Uebereinstimmung Zeit und Umstände welche Matthäus umging genauer hervor. Darnach ging Jesus von der Synagoge in das Haus des Simon (Petrus), um dort die heiße Tageszeit über zu verweilen. Die Schwiegermutter des Apostels lag krank darnieder an einem „großen Fieber", wie die alten griechischen Aerzte sich ausdrückten, d. h. an einem heftigen Fieber. Das heiße Klima des tief gelegenen Sees verursachte leicht Fieber welche bei der geringsten Unvorsichtigkeit lebensgefährlich wurden. Eine einzige Verkältung konnte ein heftiges Fieber zur Folge haben. Einen solchen plötzlichen Fieberanfall mit den Anzeichen großer Lebensgefahr scheinen die Evangelien auch hier bezeichnen zu wollen. Daraus erklärt sich die Bitte um Heilung und der umständliche Bericht darüber wie sie geschah und von welchen Folgen sie begleitet war. Wenn das Fieber einen nervösen Charakter angenommen hatte, war nicht bloß die Heilung sondern auch und insbesondere die vollständige Kräftigung ein großes Wunder.

Lukas hat ohne weitere Erklärung „Haus des Simon". Wir sehen daraus daß er eine längere Bekanntschaft Jesu mit Petrus, sowie seiner eigenen Leser mit den evangelischen Ereignissen und Personen im Allgemeinen schon voraussetzt. Wer z. B. Zacharias und Elisabet waren, berichtet er genau, über Simon hat er nichts.

Man hat schon anderwärts gut bemerkt daß dieses Wunder mit ein Beweis sei der besondern Sorgfalt welche Jesus diesem Apostel weihte. „Unter den Zwölfen war keiner dessen Haus, Person, Fahrzeug, kurz dessen ganzer Lebenskreis so zum Schauplatz treffender Wunder gemacht wurde, als das des Petrus, der auch an diesem Tage mit neuen Banden dem Meister verbunden ward." *)

---

*) Oosterzee. S. 68.

40. Mit Untergang der Sonne aber brachten alle welche immer Kranke an verschiedenartigen Uebeln hatten, dieselben zu ihm. Er aber legte einem jeden von ihnen die Hände auf und heilte sie.

41. Von vielen fuhren auch Dämonen aus die schrieen und sprachen: Du bist der Sohn Gottes. Und bedrohend ließ er sie nicht reden, weil sie wußten daß er Christus sei.

Hier findet sich der schon oben (V. 35) berührte Grund kraft dessen der Herr die Dämonen nicht reden ließ; aber, bemerkt Maldonat, ein Grund der fast dunkler ist als die Sache; denn immerhin drängt es uns weiter zur Frage, in wiefern dieß ein Beweggrund sein konnte, da die Dämonen nur bezeugten was sie nicht verneinen konnten, und sein Verbot schon deßhalb kein absolutes war, weil er ihnen von vornherein das reden unmöglich machen konnte. Maldonat läßt nun von den verschiedenen Ursachen welche die Erklärer aufzählen,*) nur eine zu recht bestehen, daß nämlich Jesus seine messianische Würde nach und nach, nicht auf einmal offenbaren wollte. Das Verbot habe denselben Grund hier wie später gegenüber seinen Jüngern (Matth. XVI, 20. XVII, 9). Für alle andern Vermuthungen fehlt auch in der That jede Begründung, nur muß ich widerholen was schon zu Matth. XVI, 20 (II, S. 370) bemerkt wurde: Die Nothwendigkeit dieses Verbotes lag in den Zuhörern, nicht in der Rücksicht die Jesus auf sich nahm oder nehmen mußte. Erst mit der Auferstehung begann die Predigt von Jesus dem Christus.

*) Luc. Brug. zu Mark. I, 25: Compescit Jesus Daemonium 1. quia non decet immundum de mundo pronunciare — 2. quia nondum venerat tempus, ut Jesus palam profiteretur quis esset — 3. ne existimaretur, commune aliquid habere cum Daemone — 4. quia non est statuenda veritas per Daemonem. Ebenso die neueren, z. B. Kistem.: „Jes. Chr. lehret durch sein Beispiel, daß sie von dem bösen Geiste der Welt — kein Zeugniß, keinen Lobspruch für ihre Lehre und sich — annehmen sollen.“ Oosterzee: „Er wies jede Huldigung zurück, die ihm von unreinen Lippen oder in zweideutiger Absicht dargebracht wurde.“ Reischl: „Der böse Geist sucht seinen Richter in doppelter Weise zu besänftigen, einmal dadurch daß er sich rechtfertigt —; dann aber auch dadurch, daß er durch das Bekenntniß der Würde Christi gleichsam dessen Gunst erheucheln möchte. Lüge jedoch und Schmeichelei haben zu Gottes Lob kein Recht!“

Lukas liebt es, mit der Heilung durch das Wort die Angabe der begleitenden äußern Handlung zu verbinden. Hier steht: „er legte einem jeden die Hände auf", wie oben: „er beugte sich über sie hin". Auch die Apostelgeschichte ist voll von solchen malerischen Einzelnheiten.

Zum übrigen siehe Matth. VIII, 14—16 (I S. 339–342).

42. Als es aber Tag wurde, begab er sich hinweg und ging an einen einsamen Ort. Und die Volksschaaren suchten ihn und kamen bis zu ihm, und hielten ihn ab, von ihnen wegzugehen.

43. Er aber sprach zu ihnen: Auch den andern Städten muß ich das Evangelium vom Reiche Gottes bringen, denn dazu bin ich gesendet.

44. Und er predigte in den Synagogen von Galiläa.

Es stand zu erwarten daß die Bewohner der Stadt den kommenden Morgen zur Darbringung ihrer Huldigung und zur Bezeugung ihrer Dankbarkeit benützen würden. Es sollte im Gegensatze zu den Nazaretanern ein Tag der Freude für sie, der Ehre für Jesus werden. Aber er beugte diesem vor, indem er frühmorgens (vrgl. Mark. I, 35) ganz allein aus der Stadt ging, und auch, als er gefunden wurde, trotz der Bitten sich nicht mehr bewegen ließ, dahin zurückzukehren.

Es gehört mit zur bewunderungswürdigen Weisheit Jesu, den Volksdemonstrationen auf eine Art zu entgehen, die ganz natürlich und gerechtfertigt erscheint, und wie eine Sache vorkommt die sich gleichsam von selbst versteht. So geschah hier. Da die Leute in ihn drängten, und er wohl wußte was sie beabsichtigten, sprach er bloß: „Ich muß auch andern Städten die Botschaft vom Reiche Gottes bringen, dazu bin ich gesendet." Wie einfach, wie fern von allem Scheine der Demuth und wie tief demüthig! Dazu bin ich gesendet! ich folge in dem was ich thue und rede, nur dem Rufe Gottes. Ueber „Reich Gottes" siehe Matth. III, 2 (I S. 85—89).

Fünftes Kapitel.

Der reiche Fischzug; Erwählung des Petrus Johannes und Jakobus. Jesus heilt einen Aussätzigen und einen Gelähmten; beruft den Zöllner Levi und antwortet auf zwei ihm vorgetragene Bedenken.

1. Es geschah aber, als das Volk an ihn herandrängte das Wort Gottes zu hören, stand er am See von Gennesaret,

2. und er sah zwei Schiffe am See hin liegen; die Schiffer waren aber ausgestiegen und reinigten die Netze.

3. Da trat er in eines von den Schiffen, das dem Simon gehörte, und bat ihn, vom Lande ein wenig abzustoßen; und er setzte sich und lehrte vom Schiffe aus die Schaaren.

Jesus lehrte, wenn das Gedränge zunahm und Ort und Tagesstunde es gestatteten, öfter vom Meere aus das Volk *) welches sich am Ufer hin ausbreiten und so sein Wort in einem größern Umkreise leicht vernehmen konnte, indem das ansteigende Gelände eine natürliche Rückwand für die Zuhörer bildete.

Den ersten Umstand (dichte Volksmassen) gibt unsere Erzählung selbst an, der zweite und dritte läßt sich sonst mit ziemlicher Sicherheit ermitteln; denn aus V. 2 verglichen mit V. 5 folgt daß es am Morgen war, und aus der Benennung dreier Jünger welche eine und dieselbe Heimath hatten, daß wir die Scene nach Bethsaida in einer fruchtbaren Uferniederung verlegen müßen.

Jesus, so scheint es, überraschte seine Jünger. Am Meere beschäftigt, hatten sie von der Ankunft ihres Meisters nichts ver-

*) Vrgl. Matth. XIII, 1 flgd.

nommen, bis er in großer Begleitung das Gestade erreichte und freudig begrüßt den Kahn des Petrus bestieg.

Man baute Bethäuser oder falls eine Stadt deren mehrere hatte, eines derselben gerne an einen Platz in dessen Nähe sich Wasser befand. Auch Bethsaida mochte ein Bethaus am See haben.*) Wenn nun Jesus an das Ufer hinabstieg und im nachströmenden Volke die Meinung entstand, er suche den Betort auf, so konnte, um dort Platz zu bekommen, leicht ein starkes Gedränge entstehen.

Die außer Simon unten V. 8 namentlich aufgeführten Jünger zu denen noch Andreas gezählt werden muß, waren mit Jesus schon länger bekannt. Sie hatten ihn auf der ganzen Reise von Judäa nach Galiläa begleitet; aber an seinen übrigen Reisen konnten sie ohne besondere Einladung nicht theilnehmen, und da eine solche bisher nicht erfolgt war, finden wir sie zu Hause und bei ihrem Handwerk.

4. Als er aber aufhörte zu reden, sprach er zu Simon: Fahre hinaus in die Tiefe, und lasset eure Netze hinab zum Fange.

5. Und Simon erwiderte und sprach: Meister, die ganze Nacht haben wir gearbeitet und nichts bekommen, aber auf dein Wort will ich das Netz hinablassen.

Als es Zeit wurde das Volk zu entlassen, sei es wegen der zunehmenden Hitze oder aus andern Gründen, ergriff Jesus ein höchst einfaches Mittel darin daß er dem Petrus befahl, in den See hinauszufahren, indem er so, den Blicken der Volksmenge entrückt, ihre Zerstreuung und Rückkehr mit Leichtigkeit bewirkte.

---

*) Act. XVI, 13: Die sabbatorum egressi sumus foras portas juxta flumen, ubi videbatur oratio esse — (*οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι* (Tisch.) d. i. wo herkömmlicher Weise ein Betort war. Jos. Antiq. XIV, 10, 23 *καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλασσῇ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος*. Man liebte die Nähe eines Wassers wegen der Waschungen welche dem Gebete vorausgingen. Ursprünglich waren die *προσευχαί* nur Betplätze unter freiem Himmel, später Bethäuser die zugleich als Synagogen benützt werden konnten.

Das auswerfen der Netze mochte dem Petrus nur als Nebensache erscheinen, als eine kurze Zwischenbeschäftigung bis sich die Leute verlaufen hätten; daher seine freimüthige Einrede bei aller Bereitwilligkeit nach dem Worte des Herrn zu thun.

Im Schiffe befanden sich Petrus und Andreas sein Bruder dessen aber Lukas nur indirecte (lasset hinab!) erwähnt. Noch mehrere andere Männer brauchen wir nicht als gegenwärtig zu denken, da die Fahrzeuge kleine Fischerkähne waren und die Worte: „Entsetzen faßte alle" sich zugleich auf die beiden Genossen des andern Schiffleins (V. 7) beziehen.

Jesus sprach zu Petrus allein: „Fahre hinaus!" denn er war Eigenthümer des Fahrzeuges; zu beiden: „Lasset hinab!" denn dieses war gemeinsame Arbeit, sobald das Schifflein stille stand.

6. Und da sie dieß thaten, fingen sie eine große Menge Fische ein; es zerriß aber ihr Netz.

7. Und sie winkten den Genossen im andern Schiffe, zu kommen und ihnen zu helfen. Und sie kamen und füllten beide Schiffe so daß sie tief sanken.

Reiche Fischzüge sind an sich allein nichts wunderbares; sie kommen zeitweise in allen Seen vor, aber nur unter bestimmten Verhältnissen die hier sämmtlich fehlten nach dem gewaltigen Eindrucke den der unsrige machte. Wenn man die Nacht vergeblich fischte, sind am Tage und an derselben Stelle keine schweren Züge zu erwarten. Auch mußte die Zeit überhaupt nicht günstig gewesen sein, weil man im fischreichen See von Gennesaret anders kaum eine ganze Nacht ohne Erfolg gearbeitet hätte.

Unpassend scheint mir die Frage, ob dieses Wunder eine Wirkung der Allwissenheit oder der Allmacht gewesen sei; der Allwissenheit, in so ferne Jesus das Netz gerade an jener Stelle und in dem Augenblicke auswerfen ließ, wo er wußte daß sich eine Menge Fische aufhielt. Wie man nur so fragen mochte! denn zum Wissen gehörte hier immer auch das Wollen. Dieses erklärt aber allein schon alles; er will und es geschieht. Besser ist die Berufung auf Psalm VIII, indem man sagt, Jesus erweise sich als den Herrn der ganzen Schöpfung, wie jenes herrliche Lied von ihm

spricht: „Alles hast du seinen Füßen unterworfen — des Himmels Vögel und des Meeres Fische welche die Pfade des Meeres durchwandeln."

8. Da es aber Simon Petrus sah, fiel er nieder zu den Knieen Jesu indem er sprach: Gehe hinweg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch, Herr!

9. Denn Entsetzen erfaßte ihn und alle die mit ihm waren über den Fischzug den sie machten;

10. in gleicherweise auch den Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, welche Simons Genossen waren.

Lukas selbst sieht sich veranlaßt, den Grund der Worte des Petrus: „Gehe hinweg von mir, Herr", anzuführen, indem er beifügt: „denn Entsetzen faßte ihn". Da aber zwischen dem Gefühle des Schreckens und dem Ausbruche gerade in diese Worte kein sichtbarer Zusammenhang besteht, und bei andern Wundern die Schreckensrufe anders lauten, so suchte man gerne die nächste Ursache im eigenthümlichen Charakter dieses Wunders und seines Eindruckes auf Petrus, indem man sagte, er habe kein Wunder so beurtheilen können wie dieses, das zu seinem Berufe gehörte und sich auf seinem Schiffe mit seinem Netze in seiner unmittelbarsten Nähe erfüllte. Hier sei ihm Gott nahe getreten wie sonst nie, und dieß habe dem Apostel Todesschrecken eingeflößt daß er mit dem Propheten ausrief: „Weh mir, denn verloren bin ich; ein Mensch unreiner Lippen habe ich den Herrn gesehen (Js. VI, 3)." Aber diese Antwort dürfte kaum ganz befriedigen, da die Jünger schon mehrere große Wunder gesehen und von andern die er überall wirkte, gehört hatten, und Wunder nie als ein Zeichen der Nähe Gottes der Art betrachtet wurden, daß sie den Menschen mit Todesschrecken erfüllten, da sie von allen Propheten gewirkt wurden. Es läßt sich schwer denken daß der Fischzug, so außerordentlich er sein mochte, auf Petrus einen gewaltigeren Eindruck machte als die Heilung eines Besessenen oder die Reinigung des Tempels u. s. w. Wir werden also den Grund im Charakter des Apostels suchen müßen: in seiner Demuth, seiner Liebe und seinem Glauben. Das Wunder Jesu beschämte ihn; es zeigte

ihm, nicht die allgemein menschliche, sondern seine eigene Sündhaftigkeit, seine Unwürdigkeit, von Jesus bevorzugt zu sein. Das Wort: „Herr wir haben die ganze Nacht gearbeitet", kommt ihm jetzt als eine schwere Sünde des Mißtrauens und Ungehorsames vor. Zu den Füßen des Herrn liegend ruft er voll Schmerz aus: Herr gehe von mir, ich bin nicht würdig dein Jünger zu sein, dein Vertrauter, dein Freund. Ungleiche Freundschaft macht nur unglücklich. Es gibt Heilige; Heiligster erwähle, begnadige sie, nicht mich den undankbaren Sünder. Das Gefühl überwallt in Petrus, aber es ist doch nicht jenes vorlauter Uebereilung sondern heiliger Demuth und eines unbedingten Glaubens. Weil ihm Jesus so unendlich hoch steht, weil er ihn mit ganzer Kraft seiner liebereichen Seele umfaßt; darum ruft er voll Schreck und Schmerz: Gib den Undankbaren auf! Jetzt wird uns die Antwort Christi klar: „Von nun an wirst du Menschen fangen," d. i. so wenig lasse ich von dir, daß du vielmehr mein unzertrennlicher Gehilfe und Begleiter sein sollst.

Die ältern Erklärer in ihrer einfachen Art innere Vorgänge zu beurtheilen, deuten die Worte des Petrus als Ausdruck der Demuth — ganz im allgemeinen, wobei sie auch noch Furcht als möglich zugeben. Maldonat sagt kurzweg: „Es (Petri Wort) war Sache der Demuth, die sich eines solchen Gastfreundes unwürdig hielt," mit Berufung auf Ambrosius: „Er staunte die göttlichen Gaben an, und je mehr er sie verdiente, desto weniger hielt er sich ihrer würdig." Er läßt aber daneben auch die Ansicht des Euthymius bestehen: „Petrus fürchtete, es möchte ihm ein Unglück zustoßen."*) Die neuern bleiben wie gesagt bei letzterm allein.**) Kistemaker macht hievon eine löbliche Ausnahme,

*) Vrgl. ferner Luc. Brug.: Indignus sum consortio tuo teque hospite — Petrus sic reveretur Jesum in miraculo, ut majestate ejus exterritus fugere optet. Quamvis enim Dei praesentiam assiduis votis expetant homines: — necesse tamen est, simulatque apparet Deus, eos formidine percelli, immo exanimari metu. Jansen: Verba ista profecta videntur ex dupplici affectu: primo ex humilitatis magnitudine — secundo ex timore.

**) Reischl: „Petrus erkannte in Jesus Gott — Ein Gefühl der Ehrfurcht, wie die augenblickliche Erinnerung an das Gesetz (2 Mos. XIX, 12) und

wenn wir auch seine Ansicht kaum ganz theilen dürften, da er den Charakter des Petrus also schildert: „Der Evangelist Lukas stellt uns zuerst in dieser Erzählung den Simon Petrus handelnd und redend dar; wie hier, so demnächst überall; wie er, so andere Evangelisten in allen andern Stellen. Ueberall ebendieselbe hohe Ehrfurcht des Petrus gegen seinen Meister, wie hier; wie überall eben die Bereitwilligkeit, sogleich was er gebeut, zu thun; eben die rasche Entschlossenheit zum Werke; eben das tiefe Gefühl und der Drang des übervollen, sich ergießenden Herzens wie hier. Ueberall, was Petrus will, will er kräftig, fest und rasch; was er fühlt, fühlt er innigst; und sogleich, offen und ungehalten bricht es hervor. Ein vortrefflicher Mann! Das Gute aber im Menschen ist oft verschwägert mit Unvollkommenheiten, wegen Uebertreibung oder Mißleitung der besten Eigenschaften und Anlagen, die Maß und Ziel überspringen. So stellen auch alle Evangelisten den Petrus dar, als rasch, übereilend, vorlaut und selbstzuversichtlich."

Und Jesus sprach zu Simon: Fürchte nicht! von jetzt an wirst du Menschen fangen.

11. Und sie brachten die Schiffe an das Land und verließen alles und folgten ihm nach.

Mit den freundlichsten Worten richtet Jesus den beschämten und niedergebeugten Petrus auf: Fürchte nicht d. i. sei guten Muthes! Wir werden nicht getrennt sondern nur fester verbunden, von nun an wirst und sollst du gleich mir ein Menschenfischer sein. Kein engeres Band als das desselben Berufes — des heiligsten den es gibt, die Menschen für das Himmelreich zu gewinnen.

Petrus und die andern — Andreas Jakobus und Johannes

---

an die Geschichte (Richt. XIII, 22) seiner Väter verkündete ihm, daß der arme, sündige Mensch in solcher unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen nicht weilen dürfe." Meyer: „Er erkennt dunkel in Christo ein Uebermenschliches, die Erscheinung einer heiligen göttlichen Macht — und erschrickt vor dieser Macht, die ihm ein Unglück widerfahren lassen könne." Oosterz. Bucher u. s. w.

verstanden die Einladung, wenn auch nicht nach ihrem ganzen Umfange, und folgten ihr eben so freudig als schnell und entschlossen. Nicht sie brachten ein Opfer, Jesus zu folgen, das Opfer brachte Jesus, sie zu berufen.

Von den ältesten Zeiten her hat man den wunderbaren Fischzug als ein schönes Vor- und Abbild dessen bezeichnet wozu Jesus den Petrus und seine Begleiter berief. Er zeigt in einem leicht erkennbaren Symbole Wesen Umfang und Erfolg der apostolischen Mission. Ihr Wesen ist Gefangennehmung für den Glauben, ihr Umfang die ganze Welt, ihr Erfolg ein unermeßlicher. Darnach bedeutet das Netz die Kirche mit ihren Gnadenschätzen, der See die Welt, die Fische das Menschengeschlecht. Wir dürfen bei dieser einfachen Erklärung um so unbedenklicher bleiben, als sie die Jesu Christi selbst ist, da er sagt: „das Himmelreich ist einem Netze ähnlich (Matth. XIII, 47).“ In diese Hauptbilder fügen sich die Nebenbilder zu einem harmonischen Ganzen. Eine lange Nacht schwerer Arbeit geht voran, zum Zeichen daß die Verkündigung des Evangeliums mit Mühen und langedauernden Anstrengungen verbunden ist, und leider nur zu oft der Fall eintritt daß die Heilsboten sagen müßen: Wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen. Der reiche Fischzug ist ein Wunder der Gnade, denn nicht der ist etwas welcher pflanzt, noch der begießt, sondern Gott der das Gedeihen gibt (1 Kor. III, 7). Das Schifflein Petri besteigt der Herr, weil dieser der Grundpfeiler seiner Kirche ist; das Netz der Kirche ist das Netz Petri, er leitet es und breitet es aus, die andern helfen ihm. Das anfangende Zerreißen des Netzes, sowie der Tiefgang des Schiffes macht zunächst nur die Größe des Fanges anschaulich, doch weist es mittelbar auch auf die Gefahren welche der Kirche von innen drohen, denn im Netze selbst sind gute und schlechte Fische. Aber der Herr weicht von seiner Kirche nicht, er leitet sie sicher an das Gestade der Ewigkeit.

Man liebt es, das Schiff Petri von der Kirche zu deuten,*)

---

*) Cornel. a L.: allegorice Petri navis est ecclesia et quasi princeps est Petrus.

aber in unserm Symbole geht es nicht an, weil zwei Schiffe voll werden — zwei volle Schiffe aus einem Netze. Sollte die Juden- und die Heidenkirche gemeint sein, so müßte von zwei Netzen die Rede sein welche ein Schiff voll machten. Etwas anderes ist die Predigt Jesu vom Schiffe des Petrus aus, worunter die Kirche verstanden werden kann. Außer der Kirche kein Evangelium. Aber dieß gehört nicht zum Symbole des Fischzuges.

Die Väter stellen diesem ersten reichen Fischzuge jenen zweiten entgegen nach der Auferstehung; den ersten betrachten sie als Bild der Berufung zum Glauben, den zweiten als Zeichen der Berufung zur Seligkeit. *) „Zweimal, sind Worte des hl. Gregorius, lesen wir im heiligen Evangelium daß der Herr Netze zum Fischfange auswerfen ließ, nämlich vor und nach der Auferstehung. Ehe unser Heiland litt und auferstand, ließ er Netze auswerfen, ob aber zur Rechten oder Linken, sagt er nicht; denn wer weiß nicht daß durch die Rechte die Guten, durch die Linke die Bösen abgebildet werden? Dieser Fischzug also bedeutete die gegenwärtige Kirche welche Gute und Böse sammelt und nicht auswählt, denn welche zu wählen sind, weiß sie nicht. Der Fischzug nach der Auferstehung hingegen geschieht zur Rechten; denn zum Anschauen des Glanzes seiner Herrlichkeit gelangt nur die Kirche der Erwählten." Ebendarauf bezogen die Väter auch das Zerreißen des Netzes, was beim zweiten Fischzuge nicht eintritt, denn da gibt es keine Widersetzlichkeit, keine Trennung, keine Bosheit. **)

Ich glaube daß unser Bericht dieselbe Berufung enthalte von der Matth. IV, 18—22 spricht; vergleiche dazu Mark. I, 16—18. ***)

---

*) August. LXXXIII Quaest. qu. 81. et Sermo IV de diversis. Gregor. hom. XXIV in Evang.

**) Unter den neueren vrgl. Veith (Homilienkranz II, 210—212): „Auf sehr bedeutsame Weise stehet, dieser Begebenheit gegenüber, in der evangelischen Geschichte noch ein zweiter ähnlicher Vorgang. — Wie jener erste Fischzug auf die Versammlung der Gläubigen in das Bereich der irdischen und streitenden Kirche hinwies, so dieser zweite auf die Versammlung der Auferstandenen und Verklärten in das Reich der Vollendung u. s. w."

***) Ich sage mit Bedacht: dieselbe Berufung, nicht: denselben Vorgang. Wir müßen dieß nicht confundiren. Der Vorgang dessen Lukas erwähnt, ist ein

Alle wesentlichen Umstände: die Personen, der Ort, die Art der Berufung stimmen überein, während die gegenseitige Verschiedenheit, so groß sie scheint, nur in der Betonung jener Einzelnheiten besteht auf welche Matthäus und abweichend von ihm Lukas ein besonderes Gewicht legten; ersterer nämlich auf die Gesammtberufung der vier Apostel, letzterer auf die specielle des Petrus begleitet von einem Wunder. Die Apostel selbst erzählten, wie sich kaum anders erwarten läßt, ihre Berufung nur mit kurzen Worten und voll heiliger Schüchternheit: „Von den Netzen weg rief er uns zu seiner Nachfolge"; so daß wir bei Matth. (und Mark.) den apostolischen Bericht am genauesten hätten. Aber dieser gnadenvollen Berufung stand ein Wunder zur Seite und ein Vorgang mit Petrus, der, obgleich die Berufung nur einleitend, dem Lukas als Hauptsache erschien. Es kann, glaube ich, dem uneingenommenen Leser nicht entgehen daß unser Evangelist trotz seiner Ausführlichkeit doch eine Lücke läßt die wir schmerzlich empfinden würden, wenn nicht Matth. ergänzend einträte.

---

anderer als jener wovon Matth. spricht; aber beide gehören zusammen und machen eine Berufung der Jünger aus. Reischl thut dieß nicht; er macht aus beiden Erzählungen einen Vorgang, verschieden berichtet: „Was Jesus zunächst dem Petrus sagt, sagt er in ihm allen Aposteln, deren Erster und Repräsentant Petrus ist; daher dieselbe Rede bei Matth. und Mark. in der Mehrzahl der Angeredeten gegeben ist." Untern den ältern findet sich diese Ansicht bei Cornel. a L. Jansen (in concordia) Toletus und einigen andern, mit Berufung auf Chrysost. und Greg. welche indeß in kein Detail eingehen. Für zwei Vorgänge und zwei verschiedene Berufungen erklären sich vorzugsweise neuere Exegeten, wobei sie gerne die Berufung bei Matth. vorangehen, die bei Lukas nachfolgen lassen, Kistemaker, Kraft (Chronologie der vier Evang. Erlangen 1848. S. 77), Wieseler, Sepp. Für zwei Vorgänge die aber schnell auf einander folgten, die meisten von den ältern nach dem hl. August. (de cons. Evv. lib. II, c. 17): Potuit prius hoc Petro dici, cum de capta ingenti multitudine piscium miraretur, quod Lucas insinuavit: et ambobus postea, quod alii duo commemoraverunt. vrgl. Luc. Brug. Cum Jesus vectus navi Petri et Andreae rediisset cum ipsis ad littus, dixit ipsis duobus: Venite post me! Jansen: Verum videtur esse id quod Aug. ait, praecessisse quidem hanc historiam ante vocationem quam Matthaeus narrat, sed sic tamen, ut illa vocatio ei prorsus conjuncta fuerit. Unbestimmter Maldonat.

Sein Bericht iſt, wie kurz er immer ſein mag, in ſich abgeſchloſſen, einfach und klar; jener des Lukas maleriſch ausgeführt, aber ohne vollkommen befriedigenden Schluß. Denn nach ihm ſprach Chriſtus zu Petrus: „Von nun an wirſt du Menſchen fangen,“ und „ſie verließen alles und folgten ihm.“ Den Petrus beruft er und alle folgen! Hat er denn alle berufen? Iſt ferner das Wort: „du wirſt Menſchen fangen von nun an,“ ſchlechthin gleichbedeutend mit: „folge mir nach,“ ſo daß es deſſelben nicht mehr bedurfte? Wie erwünſcht kommt (uns) da Matthäus entgegen! Ich möchte nun beide Erzählungen alſo verknüpfen: Die ſchweren Schiffe erreichten das wenn auch ziemlich nahe Ufer nur langſam nach mühevollem rudern. Am Geſtade wurden die Fiſche ausgeladen und die Reinigung der Netze wider aufgenommen. Alles geſchah in freudig bewegter Stimmung und anbetender Stille die Jeſus nicht unterbrach; denn er handelte überall mit wunderbarer Ruhe. Während deſſen hatten die Jünger Zeit zur Sammlung und zum Nachdenken über das Wort an Petrus: „Von nun an wirſt du Menſchen fangen.“ Wie beneidenswerth mochte ſein Loos ihnen vorkommen, wie groß ihr Verlangen ſein, daſſelbe theilen zu dürfen! Siehe da ſprach er zu Petrus und Andreas, ſowie hernach zu den etwas entfernt arbeitenden Jakobus und Johannes: „Folgt mir nach!“ Und ſie verließen alles und folgten ihm nach, denn ſie kannten kein höheres Glück als in ſeiner Nähe zu weilen.

12. Und es geſchah, als er in einer Stadt war, ſiehe da war ein Mann voll des Ausſatzes, und ſowie er Jeſus ſah, fiel er auf ſein Angeſicht und bat ihn und ſprach: Herr wenn du wollteſt, kannſt du mich reinigen.

Lukas gibt bei der Heilung des Ausſätzigen weder eine Orts- noch Zeitbeſtimmung an; daſſelbe thut Markus, während ſie Matthäus auf die Bergpredigt folgen läßt. Im übrigen ſtimmen die drei Evangeliſten faſt wörtlich zuſammen und betreff der Zeit und des Ortes wenigſtens negativ ſo weit, als ſie unſer Wunder der Berufung des Levi vorſetzen und es nicht zu Kapharnaum geſchehen laſſen.

„Als er in einer Stadt war.“ Nach Matthäus kam der Ausſätzige ihm entgegen. Letzteres iſt genauer; denn obgleich das

Betreten einer Stadt dem Aussätzigen nicht schlechthin untersagt war, da er die Synagoge besuchen durfte*), so wäre ihm doch eine Annäherung an Jesus in einer Stadt beim Gedränge das sich schnell um ihn bildete, kaum möglich geworden. Lukas beachtete dieß nicht, zumal ihm Ort und Zeit selbst nicht näher bekannt waren, als er sich darüber ausspricht. Diese Heilung gehörte im allgemeinen der ersten Zeit nach Erwählung der vier Jünger zu steten Reisebegleitern an und war bedeutsam wegen eines besonderen Umstandes von dem Lukas (V. 15 u. 16) und Markus noch eigens reden.

13. Und er streckte seine Hand aus berührte ihn und sprach: Ich will, werde rein. Und sogleich wich der Aussatz von ihm.

14. Und er trug ihm auf, es Niemanden zu sagen, sondern gehe hin, zeige dich dem Priester und opfere für deine Reinigung, wie es Moses verordnet hat, ihnen zum Zeugnisse.

Lukas gebraucht oben den starken Ausdruck: „voll des Aussatzes;" es hebt „und der Aussatz wich" um so mehr hervor. Bei „opfere" hat er den erklärenden Beisatz: „für deine Reinigung" d. i. aus Veranlassung deiner Reinigung; ihr folgte das von Moses vorgeschriebene Opfer. Merkwürdig ist der bei allen drei

*) Man sagt wohl kurzweg, daß die Aussätzigen keine Stadt u. s. w. betreten dürften (Sepp II, S. 272: „der arme Mann durfte in keine Stadt, noch sonst in die menschliche Nähe", und Andere). Aber wie ließe sich damit die Erlaubniß vereinigen, Synagogen zu besuchen? Negaim Perek 13: Si leprosus in Synagogam venerit, locus si seorsim a reliquis separatus assignabatur — primusque ingreditur, postremusque exit. Nach Maimon Biath Mikdasch Perek 3 war ihm der Eintritt in ummauerte Städte untersagt. Die mosaische Bestimmung 3 Mos. XIII, 46 bezieht sich wie der Wortlaut selbst sagt, auf die Wohnung. Der König Ozias (Ussia) hatte ein besonderes Haus (2 Kön. XV, 15). Im heutigen Morgenlande befinden sich außerhalb der Städte (z. B. Damaskus, Bagdad) besondere Häuser in welchen die Aussätzigen der ganzen Umgegend zusammenleben, auch sich fortpflanzen. Von Zeit zu Zeit gehen sie zum Betteln aus; sie stellen sich vor den Thoren auf (vrgl. 2 Kön. VII, 3), milde Gaben zu erhalten. In Jerusalem ist das Quartier der Aussätzigen beim Sionsthore wo sie einige ärmliche Hütten bewohnen (Robinf. Paläst. I, 120, 277).

Evangeliſten gleich lautende Schluß der Worte Chriſti: „ihnen zum Zeugniße;" er hatte etwas alterthümlich feierliches, ein echt moſaiſches Gepräge wenn ich ſo ſagen darf; vergl. 1. Moſ. XXI., 30: „und er (Abraham) ſprach (zu Abimelech): die ſieben Lämmer ſollſt du nehmen, damit es mir zum Zeugniſſe diene daß ich dieſen Brunnen gegraben habe." Ich muß bei meiner erſten Behauptung (vrgl. Matth. I. S. 327) beharren daß ſich „ihnen" auf das Volk beziehe, nicht auf die „Prieſter"*). Die eben angeführte Stelle erhärtet ſie. Wie die Annahme der ſieben Lämmer von Seite Abimelechs ein Zeugniß war vor aller Welt daß der Brunnen Eigenthum Abrahams ſei: ſo die Annahme der Opfergaben von Seite der Prieſter daß der Ausſätzige geheilt ſei; die Prieſter gaben Zeugniß im Namen und Auftrage Gottes.

Der Ausſätzige prägt das Bild der Verderbniß unſerer Natur durch die Sünde ab, der Ausſätzige unſers Evangeliums zugleich das unſerer Widerherſtellung durch die Buße. Der wahre Büßer ſucht Gott auf im Glauben, nahet ſich ihm in Anbetung, beugt ſich unter ſeine allmächtige Hand mit Ergebung, bekennt aufrichtig die Tiefe ſeiner Wunde, das Elend ſeines Zuſtandes, die Erniedrigung ſeiner Seele durch die Sünde; ſein Gebet iſt demüthig, einfach, belebt vom Vertrauen auf Gott dem kein Ding unmöglich iſt, und durchdrungen vom Gefühle der unbedingteſten Abhängigkeit von ſeinem Willen der durch nichts gebunden iſt. Siehe ganz das Bild, welches uns hier die Evangeliſten in lebendigen Zügen vorſtellen! Der Kranke „voll des Ausſatzes" verbirgt ſich, ſo abſchreckend er ſein und ſich ſelbſt vorkommen mag, vor Jeſus nicht. Er ſagt nicht zu ſich ſelbſt, was wohl Verzweiflung und Kleinmuth einflüſtern mochten: „Ich darf in dieſem meinem Zuſtande vor dem Heiligen nicht erſcheinen." Er ſucht Jeſus auf im Glauben mit dem ſich Demuth Aufrichtigkeit und Vertrauen innigſt verbinden. Denn nicht vermeſſen tritt er vor den Herrn hin, ſondern er fällt anbetend auf ſein Angeſicht und deckt, von keiner falſchen Scham ſtumm gemacht, laut bekennend ſeine Wunde

*) Gegen die neueſten Erklärer Arnoldi zu Matth. VIII, 4 (S. 205) Bucher, Ooſterzee u. ſ. w.

auf, um Heil und Hilfe bittend.*) Und wie bittet er? Wer faßt ganz die Innigkeit seiner Worte: „Herr, wenn du wolltest?“ Wenn du wolltest? wie aber solltest du nicht wollen, da du der Barmherzige mein Elend siehest und dein Wille deine Macht ist?**)

An diese Betrachtung schließen die Homileten gerne eine zweite, ausgehend von den Worten Jesu: „zeige dich dem Priester,“ indem sie darin den Weg angedeutet sehen wo Vergebung zu finden, oder die Mittel wie sie anzueignen sei.***) Sie bestehen in der Unterwerfung unter die kirchliche Auctorität; rein ist nur wen die Kirche rein spricht. Die Sache ist richtig, aber unsere Erzählung gestattet eine solche Anwendung nicht, weil die Kirche nicht etwa nur rein erklärt, sondern die Macht der Reinigung hat. Sie thut am Aussätzigen was Jesus, nicht was der Priester gethan hat; sie fordert das, woran Jesus hier wie überall seine Heilung geknüpft hat: Glaube, Demuth, Bekenntniß. Außerdem kommt der Auftrag Jesu: „zeige dich dem Priester,“ von einem rein historischen, gleichsam zufälligen Nebenumstande her der mit der Heilung in keinem innern Zusammenhange steht. Nur das Gebot zu schweigen, veranlaßte zunächst auch das andere, sich dem Priester vorzustellen. Näher läge, aus dem Verhalten Jesu das Bild eines guten Seelenführers zu entrollen, der 1 kein Prunken mit großen Erfolgen (Bekehrungen u. s. w.) treibt; 2 nie vom ordentlichen Wege der kirchlich gebilligten Seelenleitung abweicht; 3 jede Veranlassung zu Aergerniß und Eifersucht sorgfältig meidet. Die Priester des A. B. durften zum Altare nur jene hinzutreten

---

*) Ambros.: Iste in faciem procidit, quod humilitatis est et pudoris — confessionem verecundia non repressit. Ostendit vulnus, remedium postulavit, et ipsa religionis et fidei plena confessio est.

**) Sim. Cassianus (lib. V. c. 21): Voluntas tua, potentia tua est.

***) Da sprach er: Gehet hin, den Priestern zeiget euch!
Und als sie gingen, siehe da, sie wurden rein.
Du meine stolze Seele, nur an Elend reich,
An Fehlern groß, so könnte dir geholfen sein,
Dir, die noch stets verschmähte Menschenhand
Und wär sie gottgeweiht und wär sie gottgesandt.
Droste-Hülshoff (Geistl. Jahr. S. 169).

lassen von deren Heilung sie überzeugt waren, was thun die Priester des N. Bundes?

Im Uebrigen siehe die Erklärung zu Matth. VIII, 1—4 (I. S. 321 — 327).

15. Es verbreitete sich aber noch mehr das Gericht über ihn, und viele Schaaren kamen zusammen um zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden.

16. Er aber zog sich zurück in die Wüste und betete.

Hier folgt jener Umstand um dessentwillen die Heilung des Aussätzigen vor andern merkwürdig war. Sie verbreitete den Ruf Jesu mehr als ein anderes Wunder, wie es schien, bisher gethan hatte. Dieß enthält der erste Satz: „es verbreitete sich noch mehr sein Ruf," wobei wir ergänzen müßen, als es bisher der Fall gewesen. Der Evangelist will nicht gerade sagen daß diese Wunderthat den allergrößten Eindruck gemacht habe mit dem kein anderer verglichen werden konnte, wohl aber daß er zu den größten und erfolgreichsten gehörte. Wir begreifen dieß auch wohl. Denn da der Aussatz eine der gefürchtetsten Krankheiten war, erschien die Heilung als eine der größten Wohlthaten. Nichts kam dem Schrecken gleich welchen man vor einem Aussätzigen hatte, nichts dem freudigen Erstaunen das seine Heilung hervorrief. In Schnelligkeit hatten sich Tausende zusammengeschaart, einige vielleicht aus bloßer Neugierde, die meisten aus aufrichtigem Verlangen nach dem Worte Gottes oder gedrängt von Krankheiten und Uebeln; Jesus aber wich ihnen aus, er zog sich — ihnen zuvorkommend in die Wüste d. i. an einen einsamen Ort zurück und betete.

Lukas läßt durchschimmern was Markus ausdrücklich hervorhebt, daß der Geheilte das an ihm geschehene Wunder laut pries und überall verkündete.

Jesus Christus versagt sich auf einige Zeit wornach ihn hungerte und dürstete, den Armen das Evangelium zu verkünden, zum Beispiele für uns daß wir von Zeit zu Zeit die Einsamkeit aufsuchen, nur mit unserer Heiligung und innern Kräftigung beschäftigt. Diese Zeit, sagt der ehrwürdige Johann von Avila, ist so wenig verloren, als jene „da man einen Mühlstein behaut daß

er um so schärfer mahle." Alles Handeln leidet durch das Handeln selbst und schwächet sich ab. Es mag noch andere Gründe gegeben haben, um dererwillen Jesus der anschwellenden Volksmasse auswich, Lukas führt nur den einen an: „er zog sich zurück und betete," denn lautet der Spruch des Weisen: „Lasse dich nicht abhalten, allezeit zu beten (Sir. XVIII, 22)." Oder haben wir dringendere Geschäfte und einen höheren Beruf als Jesus Chr.? Warten auf uns mehrere als auf ihn warteten? „Konnte von einem Römer in Absicht auf seine Uebungen in den Wissenschaften gesagt werden, daß er niemals weniger allein wäre, als wenn er allein wäre, und niemals weniger müßig, als in seiner Entledigung von öffentlichen Geschäften, so sollte dieß billig noch vielmehr von den Christen zu sagen sein."*)

17. Und es geschah eines Tages, er lehrte und es saßen da Pharisäer und Gesetzeslehrer die aus jeder Ortschaft Galiläa's und Judäa's und aus Jerusalem gekommen waren, und des Herrn Kraft war zu ihrer Heilung.

Die Bezeichnung „eines Tages" gebraucht nur Lukas; außer unserer Stelle kommt sie noch zweimal vor, VIII, 22 und XX, 1. Bemerkenswerth hiebei ist daß sie an einen bestimmten (nachweisbaren) Aufenthalt Jesu anknüpft, die ersten beidemal an einen zu Kapharnaum, die dritte an den zu Jerusalem, ferner daß sie jedesmal an der Spitze von ein paar Ereignissen steht welche sich genau in demselben Zusammenhange auch bei andern Evangelisten folgen. Daraus ergibt sich, wie mir scheint, folgendes: 1 Der Ausdruck „eines Tages" war katechetische Formel mit der man die verschiedenen Vorgänge je eines der widerholten längeren Aufenthalte Jesu zu Kapharnaum und des letzten zu Jerusalem unter sich verband. Sie war allerdings unbestimmt, aber naturgemäß und begründet in der einfachen Art der Berichterstattung aus apostolischem Munde. Die Gewißheit des Ortes machte die Ungewißheit der Zeit nicht fühlbar. 2 Bei dieser Hinwegsetzung über die genauere Zeitangabe war ein doppeltes leicht möglich, daß theilweise die Gesammtberichte über je einen Aufenthalt

*) Engl. holländ. Bibelwerk.

verstellt wurden, theilweise einzelnes aus ihnen herausgenommen und in einen andern Zusammenhang eingereiht wurde. Vom erstern bietet gleich unsere Stelle ein Beispiel; denn was Lukas hier erzählt (V. 17 — 39), steht bei Matth. IX, 1 — 17, und was dieser unmittelbar vorausschickt (VIII, 23 — 34) folgt bei unserm Evang. viel später (VIII, 22 — 39). Ein Beispiel des zweiten enthält die verschiedene Einreihung des Vorganges mit dem Hauptmanne zu Kapharnaum, der Erweckung der Tochter des Jairus daselbst u. s. w. Daß alles dieß zu Kapharnaum geschah, war gerade die Veranlassung verschiedener Einreihung; man achtete auf letzteres nicht mehr

Lukas stellt in Uebereinstimmung mit Markus die Heilung des Gelähmten an die Spitze derjenigen Wunder welche Jesus zu Kapharnaum vor einem größeren Kreise von Zuhörern wirkte. Daß ihm andere vorausgingen scheint er selbst anzudeuten (IV, 23); ob aber unter diesen solche seien, von denen in den Evangelien speciell berichtet wird, z. B. die Heilung des Knechtes des Hauptmannes, die Matth. vorausschickt, bleibt eine Frage, deren Lösung ich nicht wage. Zwei Dinge machen die Heilung des Gelähmten vor andern bedeutsam, nämlich die besondern Umstände in der Art wie der Kranke zu Jesus gebracht wurde, und die besondern Folgen welche der Vorgang für Jesus hatte, da hier die erste Opposition gegen ihn laut wurde die von nun nimmer verstummte bis in seinen Tod. Dieß letztere veranlaßte unsere Erzähler, jene Männer von denen der erste Widerspruch ausging, genau zu bezeichnen; es waren Pharisäer und Gesetzeslehrer welche von allen Seiten, leider selten in guter Meinung, zusammenströmten auf daß sie die Predigt Jesu hörten und seine Werke sähen.

Lukas hat: „und Gottes Kraft war zu ihrer Heilung." Dieser anderswo nicht mehr vorkommende feierliche Ausdruck steht dem vorhergehenden „er lehrte" parallel und gibt an daß mit dem lehren auch ein heilen — eine Wunderwirkung sich verband: „Er lehrte und heilte;" das heilen, weil es in wunderbarer Weise geschah, als Gottes Kraft die in Jesus wirkte, bezeichnet. „Des Herrn Kraft war (d. i. wirkte, diente) zu ihrer Heilung" — bewirkte eine Heilung in ihrer Mitte.

18. Und siehe Männer die auf einem Bette einen Menschen der gelähmt war, trugen, und ihn hereinzubringen suchten und vor ihm niederzulegen.

19. Und da sie nicht fanden, wo sie ihn hereinbrächten wegen der Leute, stiegen sie auf das Dach und ließen ihn sammt dem Bette durch die Ziegel herab in mitten vor Jesus.

Siehe die eigenthümlichen Umstände welche diesen Vorgang begleiteten!

Jesus lehrte in einem Hause, wohin die Träger den Kranken brachten, sobald sie von seiner Ankunft daselbst gehört hatten. Da es aber unmöglich war wegen des Gedränges in und vor dem Hause, durch die Thüre hineinzukommen, bestiegen sie das Dach, brachen es auf und ließen den Kranken sammt seinem Bette vor Jesus nieder. Ein solches Unternehmen war wohl etwas ganz ungewöhnliches und gewaltsames, eine Zudringlichkeit die sich über alles hinwegsetzte, aber kaum mit bedeutenden Schwierigkeiten verbunden, gewiß mit geringeren als wir im ersten Momente befürchten möchten. Denn einmal war das Haus in dem sich Jesus befand, nach der Erzählung bei Markus (II, 2), dasselbe worin er für gewöhnlich verweilte, also das des Petrus, d. i. eines von den ärmern Häusern die damals wie noch jetzt im Oriente, alle einstöckig waren. Da kostete es nicht viele Mühe von außen auf das Dach zu gelangen. Ferner sind die Dächer eben; die Zimmerdecke war somit zugleich das Dach; aber in welchem Zustande, wie gebaut? Darüber gibt unsere Erzählung keinen Aufschluß; sie berichtet einfach von Ziegelplatten die hinweggehoben wurden. Da indeß der arme Morgenländer auf sein Haus weniger verwendet als der Arme bei uns, weil er dessen weniger bedarf, so dürften vier entschlossene Männer kaum lange Zeit brauchen, ein solches Dach aufzuheben oder zu durchbrechen.*) Ich

*) Näheres anzugeben ist uns nicht möglich, da wir überhaupt nur wissen daß die Dächer in Palästina eben waren. Alle genauern Details sind nur Rückschlüsse von der Gegenwart auf das Alterthum. Jahn (Archäol. I. S. 199) klagt sogar daß wir nicht einmal eine genaue Beschreibung oder Zeichnung

will nur noch bemerken daß in dem Zimmer oder Raume wo Jesus lehrte, kein Gedränge war; die Zuhörer saßen, sagt Lukas deutlich; der Mittelraum blieb also frei daß der Kranke in mitten des Platzes herabgelassen werden konnte. Vor dem Lehrzimmer und vor dem Hause aber häufte sich bald eine Masse Volkes welche jedes Eindringen mit einem Kranken beim besten Willen der Nächststehenden unmöglich machte. Da ferner Jesus lehrte, was mehrere Stunden in Anspruch nahm, vielleicht einen ganzen Vormittag, und der Kranke gleich zu Anfang hergebracht wurde, blieb den Männern hinreichende Zeit, ihr Vorhaben ins Werk zu setzen.

20. Und er sprach sehend ihren Glauben: Mensch, vergeben sind dir deine Sünden!

Ich habe Matth. IX, 2 versucht, die innige Beziehung nachzuweisen in der diese Worte Jesu zu dem stehen was der Gelähmte bei ihm suchte, von ihm hoffte: die Vergebung seiner Sünden. Die treibende Macht, das Aeußerste zu wagen, war sein ängstigendes Gewissen das ihm keine Ruhe mehr ließ und jeden Augenblick der Zögerung zur Qual eines ewigen Verlustes steigerte. Er

---

von den Häusern des heutigen, geschweige des alten Palästina hätten. Das ebene Dach hat einen Estrich der verschieden zubereitet wird. Die Aermsten verwenden bloß festgestampfte Erde, andere bereiten eine Art Kitt der auf und zwischen das Gebälke gestrichen und hie und da mit Ziegelplatten belegt wird. Zu durchbrechen war er immer, und Gefahr für die unten Sitzenden keine, wenn auch Sand und kleine Mörteltheile hinabrollten. Wer das Größere wagt, macht sich aus dem Kleinern keine Scrupel mehr. Hug (Gutacht. II. 22) beschreibt in seiner Art, wie man das Dach vollkommen gefahrlos öffnen konnte. — Ganz anders — wenn ich recht aufgefaßt habe — vergegenwärtigt sich Sepp und ihm folgend Reischl den Vorgang. Letzterer hat: „Dort hoben sie die Ziegel auf, mit welchen die von dem Innern des Hauses auf das Dach führende Lucke gewöhnlich außer der Zeit des Laubhüttenfestes zugelegt war.“ Ersterer: „Von dieser obern Kammer stieg man durch eine Lucke auf das Dach. — Man deckte das Dach auf, wie man einen Brunnen aufdeckt.“ Darnach also war schon eine Dachöffnung welche in das Zimmer führte da; diese, ganz leicht zugedeckt, wurde aufgemacht und der Kranke herabgelassen. Welchen Zweck diese Zimmerlucke (ohne Treppe zu sein?) hatte, auf welche alten Zeugnisse sich diese architectonische Angabe stützte, weiß ich nicht.

wollte laut ausrufen und bekennen: „Herr, sei mir armen Sünder gnädig!“ aber theils kam die Güte Jesu des Sünderfreundes, wie ihn seine Gegner selbst nannten, seinem Bekenntnisse zuvor, theils lähmte Schrecken und eine unnennbare Herzensbeklemmung vor dem Heiligen seine Zunge. In diese Anschauung des Thatbestandes ging auch Sepp ein, wenigstens widerholt er meine Worte: „es ist eine Heldenthat eines kranken Büßers (II, 278),“ während Reischl zur ältern zurückkehrt, wornach Christus überhaupt die Gesammtschuld der Menschheit als den Grund alles Uebels vor Augen gehabt und dem Kranken gewährt habe was er nicht erwartete, nicht erbat, aber am meisten bedurfte — Heil der Seele. So z. B. Maldonat: „Man darf mit Recht fragen, warum Christus ihm die Sünden vergebe, da er nicht Vergebung der Sünden, sondern leibliche Heilung suchte. Darauf antworten Hieronymus, Euthymius und Theophylactus, er habe theils die Urheberschaft der Krankheit bezeichnen, theils sie vor der Krankheit hinwegnehmen wollen; denn meist sind die Krankheiten Folgen oder Strafen der Sünde.“ Dazu fügte er noch ein paar andere Gründe von mehr untergeordneter Bedeutung, Christus habe zeigen wollen, was erster Gegenstand einer Bitte an ihn sein müsse, er habe so gesprochen in Rücksicht auf die Pharisäer, damit er aus ihrem Widerspruche ihnen seine Gottheit beweise.

21 Und die Schriftgelehrten und Pharisäer fingen an zu überlegen, indem sie sagten: Wer ist dieser der Lästerungen spricht? Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?

Ueberraschungen folgten hier Schlag auf Schlag; zuerst das Hereindringen eines Unberufenen, dann die freundliche Aufnahme von Seite des Herrn, endlich gar die Zusage der Sündenvergebung! Ueber letzteres vergaßen die Pharisäer alles vorausgehende; ihr theologisches Gewissen empörte sich gegen eine solche Rede, ernste Bedenken ja unabweisbare Zweifel erhoben sich: „Wer ist dieser der Lästerungen spricht?“ wie beschaffen, welcher Art? Die Antwort ist zwingend, sie ist nicht zu umgehen: Ein solcher ist nicht aus Gott.

Als David vor Nathan bekannte: „Ich habe gesündigt gegen

den Herrn," erwiderte der Prophet: „Und der Herr hat deine Sünde hinweggenommen (2 Sam. XII, 13)." Keiner der Anwesenden sah darin eine Gotteslästerung; warum aber hier, wo wir ganz denselben Fall haben? Denn der Kranke hatte für jeden der sehen wollte, ein thatsächliches: „ich habe gesündigt" gesprochen, wie es eindringlicher nicht mehr geschehen konnte. Wenn daher Jesus zu ihm sagte: „Fasse Muth mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben," so vertrat er nur die Stelle eines Nathan vor David. War er etwa dazu nicht berechtiget? Nathan war Prophet, und Jesus? bekannten sie die ihm nachfolgten, ihn aufsuchten und anhörten, die sich seine Wunder allerorts gefallen ließen, nicht auch als einen großen Propheten Gottes? Doch sie sagen nichts destoweniger: „er hat Gott gelästert!" denn sie verdrehen in ihrem bösen Sinne seine Worte, als ob sie lauteten: ich — ein Mensch habe dir deine Sünden vergeben. *)

22. Jesus aber der ihre Gedanken kannte, erwiderte und sprach zu ihnen: Was überleget ihr in eurem Herzen?

23. Was ist leichter, zu sagen: deine Sünden sind dir vergeben? oder zu sagen: steh' auf und gehe?

24. Damit ihr aber wisset daß Macht hat der Menschensohn auf Erde Sünden zu vergeben — sprach er zum Gelähmten: Ich sage dir: steh' auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus.

Die Pharisäer hatten wie gesagt, die Worte des Herrn verdreht; aber statt sie zu corrigiren: „was denket ihr Böses und

*) Ich muß darauf bestehen daß die Worte Jesu, wenn wir ihn auch als bloßen Menschen betrachten, wie natürlich die Pharisäer thaten, nur in dem verdrehten Sinne den sie ihnen unterlegten, gotteslästerlich lauteten, nicht an und für sich. Nicht so Sepp: „Christus lästerte in der That Gott, wenn er nicht selbst Gott ist." Dieselbe Voraussetzung scheint auch Reischl zu machen, da er Matth. IX, 2: „er lästert," also erklärt: „er macht sich Gott gleich," und fortfährt: „der Heiland bekräftigt die Voraussetzung seiner Ankläger, daß er sich als Gott offenbare." In diesem Falle aber hätte Jes. den Widerspruch der Pharisäer provocirt; sie mußten so denken und reden; denn woher wußten sie daß er Gott ist? Wenn sie das aber nicht wußten, wie konnte Jes. ihnen entgegnen: „was denket ihr Böses?"

mißdeutet ihr meine Rede?" hält er auch dann noch die Wahrheit derselben aufrecht, wenn sie in diesem andern Sinne genommen werde; denn er — der Menschensohn hat die Macht Sünden zu vergeben, er kann sagen: „Ich spreche dich los (ego te absolvo)." Wie aber beweist er diese Machtvollkommenheit in einer rein geistigen Sache? Auf die einfachste und schlagendste Art, indem er sich eine sichtbare Machtvollkommenheit zuschreibt die als solche bewährt, ein untrügliches Zeugniß jener unsichtbaren Machtvollkommenheit ist, gleichwie das äußere Wort Zeugniß gibt für den innern Geist.*) Ehe er aber diesen Beweis führt, erledigt er eine Vorfrage, über die gegenseitiges Einverständniß nothwendig war, nämlich, was leichter sei, Sünden zu vergeben, oder Wunder zu wirken. Er wartet, wie es scheint, die Antwort nicht ab, weil er derselben gewiß war: leichter sei Sünden zu vergeben als Wunder zu wirken; denn ersteres könne ordentliche Vollmacht eines Menschen werden, letzteres nie. Daß in letzter Instanz beides Sache Gottes sei dem kein Ding schwer ist, kam hier nicht in Frage, es verstand sich von selbst. Auf dieses Zugeständniß hin führt nun Jesus den Beweis seiner Behauptung: ich habe die Macht Sünden zu vergeben, nämlich also: Wer das Schwerere kann, kann auch das (in derselben Art) Leichtere. Wer einen Zentner hebt, hebt auch fünfzig Pfund. Wunderwirken aber ist schwerer als Sündenvergeben. Da ich nun das Schwerere kann — Wunderwirken, so kann ich nothwendig auch das Leichtere — Sünden vergeben. Also habe ich die Macht Sünden zu vergeben. Es wäre nun noch ein zweites zu beweisen, die Gleichartigkeit der Macht Sünden zu vergeben und Wunder zu wirken, so daß sie in ein gegenseitiges Verhältniß von leichter und schwerer gebracht werden können. Jesus thut das nicht mehr; er setzt es voraus. Der Beweis der Gleichartigkeit liegt darin, daß beide Machtwirkungen 1 denselben Ursprung, 2 dasselbe Object haben und 3 vereinigt thätig sind. Vereinigt kann auf dasselbe Object nur gleichartiges wirken. Wenn

*) Dieß findet sich bei älteren Exegeten richtig betont, z. B. Jansen: Ex veritate assertionis de re visibili, ubi effectus mox adesse debet, probat sibi etiam esse credendum, asserenti invisibilem remissionem.

also J. Chr. zum Gelähmten spricht: „deine Sünden sind dir vergeben,“ und zu demselben: „stehe auf und gehe,“ und dieser aufsteht und geht; so liegt in der Heilung ein ganz unantastbares Zeugniß der wirklichen Vergebung: anders würde sich Gott selbst widersprechen.

Die Erklärer erschwerten sich das Verständniß unserer Stelle durch zwei Umstände, einmal dadurch daß sie glaubten, Jesus wolle seine Gottheit beweisen, während er sich nur die Macht der Sündenvergebung zuschreibt und alle übrigen Consequenzen bei Seite läßt*); dann dadurch daß sie sich vom augustinischen Satze nicht losmachten: Sünden vergeben sei das schwerere**). Es leuchtet ein daß nur relativ von einem schwerer und leichter gesprochen werden kann; denn der Mensch wirkt ja aus eigener Macht so wenig ein Wunder als er Sünden vergibt. Wenn aber nur relativ, d. h. wenn hier nur die äußere Erscheinung maßgebend sein kann, dann gehört Wunderwirken zum schwereren, Sündenvergeben zum leichteren. Jesus selbst hielt an diesem Gesichtspunkte fest, weil er anders die Frage nach dem Leichtern und Schwerern nicht hätte stellen können; denn vom Schwerern ist ein Schluß auf das Leichtere gestattet, nicht umgekehrt***).

Im Uebrigen siehe die Erklärung zu Matth. IX, 1 — 6.

---

*) Vrgl. V. 24: „auf daß ihr wisset daß Macht hat der Menschensohn.“ Reischl bemerkt treffend: „Christus erläßt die Sünden nicht allein weil er Gott ist, in Kraft seiner Allmacht, sondern gerade als Sohn des Menschen auf Erde hat er in Kraft des Verdienstes, welches er für die Menschen durch das Geheimniß seiner Menschwerdung und seines sühnenden Leidens erwirbt, die Gewalt und Sendung zur Sündenvergebung.“

**) Jansen: Longe difficilius est dimittere peccata, bis herab auf Oosterzee: „Was leichter war, konnte wohl ohne Schwierigkeit ausgemacht werden. Wunder hatten auch andere Propheten verrichtet, aber wirkliche Vergebung schenken, das konnte der Herzenskündiger allein.“ Verkündet Isaias keine Vergebung wo er sagt: „Wären eure Sünden wie Scharlach, sie sollen weiß werden wie der Schnee (I, 18)?“ Wohl spricht er im Namen des Herrn, aber Jesus thut nichts anderes, wenn er sagt: „deine Sünden sind dir vergeben.“ —

***) Das gesteht auch Mald. zu, und er umgeht diese Schwierigkeit nicht, obwohl er sie logisch nicht lösen kann: Poterit aliquis merito dubitare, quomodo

25. Und sogleich stand er auf vor ihnen, nahm worauf er lag und ging hinweg in sein Haus Gott lobpreisend.

26. Und Staunen erfaßte alle und sie priesen Gott, und sie wurden voll Furcht indem sie sprachen: Wir haben heute wunderbare Dinge gesehen.

Wunderbar, außerordentlich, unerhört war alles was die Gegenwärtigen sahen; außerordentlich der Muth des Kranken, unerhört die an ihn gerichteten Worte, wunderbar seine Heilung. Und sie wurden voll der Furcht; aber es war keine Furcht die sie mit unheimlichen Gefühlen von Jesus entfernte, sondern sie enger und enger in Lobpreisung Gottes an ihn fesselte. Es geschah wozu uns der heil. Augustinus einladet in den bekannten schönen Worten: Fliehe vor Gott zu ihm!

27. Nach diesem ging er hinaus, und er sah einen Zöllner mit Namen Levi der am Zolltische saß.

Alle drei Evangelisten erzählen die Berufung des Matthäus zum Apostel in enger Verbindung mit der Heilung des Gelähmten. Beides geschah zu Kapharnaum, beides geschah in rascher Folge, wenn auch, wie es am wahrscheinlichsten ist, nicht an demselben Tage.

Jesus war in „seinem" Hause; er blieb da zurück, während das Volk Gott preisend und von heiliger Furcht erfüllt den Geheilten begleitete und sich nach und nach zerstreute. Des andern Tages, oder an einem der folgenden, da er, bald aufs neue von Volksschaaren umringt, hinausging an den See, berief er einen Zöllner *) der am Zollamte, woran der Weg vorüberführte, saß, zu

---

Christus, quod probandum erat, concludat. Nam si remittere peccata erat re vera difficilius, dum experientia curati paralytici docet se, quod re ipse facilius esset, posse facere, non bene probat, posse se et peccata remittere, quod erat difficilius. Respondeo, Christum tantum probare voluisse sibi esse credendum ect.

*) Zu Zöllner siehe die Anm.; dazu III, 12. — Kapharnaum lag im Gebiete des Herodes, der nach Sitte der Römer und Griechen den Stadt-Straßen und Hafenzoll wahrscheinlich auch in Pacht gegeben hatte.

seiner Nachfolge — ein kühner Griff wie wir sagen würden, eine gewaltige That, überraschender, unerhörter als alles bisher Geschehene. Wie? mochten auch Gutgesinnte bei sich denken, muß er sich seine Freunde und Begleiter aus den Zollhäusern holen?

Bei Kapharnaum einer blühenden aber nicht großen Stadt erreichte die mittlere Karawanen-Straße von Damascus (die sogenannte via maris) das Ufer des galiläischen Meeres, hielt einige Stunden, durch die Landschaft Gennesaret, die Thalsohle ein und wandte sich dann, etwas nördlich von Tiberias das Gebirge übersteigend, dem Westen und Süden zu*). Es lag — aufgefunden im heutigen Khan (Herbergsort) Minyeh —**) ungefähr eine Stunde südlich vom Einfluße des Jordans in den See, vier gute Stunden nördlich von Tiberias***). Da es die erste Hafenstadt auf der nordwestlichen Seite des Sees war, denn das Gebirge machte hier die Jordanmündung unzugänglich, und da es somit den Verkehr mit der nördlichen Ostseite fast allein unterhielt, wie das größere Tiberias den mit der südlichen, so mochte die Zahl der Zollbeamten für den Transit zu Land und Wasser ziemlich groß sein, ohne daß wir deßhalb Kapharnaum zu einem Handels-Emporium ersten Ranges hinaufschrauben müßten.

Mit fast einmüthiger Zustimmung wird gegenwärtig Levi und Matthäus für eine und dieselbe Person gehalten. Die Beweisgründe sind, soweit es indirecte sein können, überzeugend; denn

---

*) „Diese mittlere Straße ist es, welche im Mittelalter die Via maris genannt wird, auf welcher von jeher der große Hauptwaaren-Verkehr Syriens zu den großen phönicischen Hafenstädten ging (Via maris publica quaedam via est, qua venitur ex Assyria ad mare mediterraneum, Quaresm.), und die entweder von dem großen Mittelländischen Meere den Namen erhielt, oder von dem kleinen Galiläer-Meere, an dem sie durch das alte Kapernaum vorüberziehen mußte." Ritter, XV, S. 271 f.

**) Vrgl. darüber Matth. IV, 13 (I, 445) und XI, 21 (II, 507).

***) Siehe den Periplus des Gal. Meeres nach Comte J. de Bertou (1839) bei Ritter, XV, 286. Die ganze Distanz von der Jordanmündung bis nach Tiberias beträgt 21,250 Mètres d. i. etwas über $2\frac{1}{2}$ d. M.; von Tiberias bis zum Ausflusse 11,250 Mètr., d. i. keine volle $1\frac{1}{2}$ M.; so daß die Gesammtausdehnung der Westküste etwas über 4 d. M. ($8\frac{1}{4}$ St.) ausmacht.

1 treffen Einreihung und Bericht bei den drei Evangelisten genau, vielfach wörtlich überein; 2 haben wir eine Berufung zum Apostolate, nicht schlechthin zur Nachfolge im weitern Sinne; das Apostelverzeichniß nennt aber nur den Einen — Matthäus; 3 kommen Namensänderungen mehrmal gerade in der heiligen Geschichte vor. „Levi änderte seinen Namen nach seiner Berufung in das entsprechendere Matthäus d. i. Geschenkter. Diese Namensänderung stimmt zu seinem in wenigen Zügen von den Evangelien angedeuteten Charakter. Der von der Zollbank weg Jesu folgte, der seine Berufung durch ein Mahl der Freude und Danksagung feierte, prägte diese Gesinnung auch in seinem neuen Namen aus. Das ihm widerfahrene Heil sollte sein eigener Name Geschenkter bezeugen und besiegeln.“ *)

Und er sprach zu ihm: Folge mir nach!

28. Und alles verlassend stand er auf und folgte ihm nach.

29. Und Levi bereitete ihm ein großes Gastmahl in seinem Hause, und da war eine große Schaar von Zöllnern und andern die mit ihnen zu Tische saßen.

Bei der Berufung des Matthäus tritt mit ergreifender Macht das Geheimniß der göttlichen Erwählung, die erbarmende Liebe Jesu Christi, der treue Gehorsam und die Dankbarkeit des Berufenen hervor. Das Geheimniß der Berufung die an einen Zöllner ergeht; die erbarmende Liebe Jesu welche die Sünder nicht bloß aufnimmt (wie bei der Heilung des Gelähmten geschah), sondern ihnen nachgeht und sie aufsucht; der treue Gehorsam welcher alle Bande zerreißt und dem Rufe augenblicklich folgt; die Dankbarkeit endlich welche in der Berufung eine Gnadenerweisung und Wohlthat freudig bekennt. Christus, sagt Origenes, berief Ehrlose und Bösewichter, um den Menschen zu zeigen daß seine Arznei jegliche Seelenpest heile. Es steht auf ein Publikan, sind die Worte des hl. Chrysostomus, und er wird ein Apostel, eine entstellte

---

*) Siehe die Einleit. zu Matthäus I, S. 4.

Seele erhält eine unvergleichliche Schönheit; wodurch doch? durch den Gehorsam.

Wollen wir einigen andern practischen Folgerungen welche sich bei ältern Erklärern finden, unser Augenmerk zuwenden, so mögen wir noch sagen, die Berufung des Matthäus zeige in einem schönen Abbilde die Wege welche Gott und die Wege welche der Mensch bei der Bekehrung gehe. Denn der Blick Jesu bezeichnet die Vorherbestimmung, sein Wort die Berufung, der Gehorsam des Matthäus die Rechtfertigung, das Mahl die Vereinigung in der Kommunion. Ebenso zeigt sich, wie der Sünder dem Rufe zur Bekehrung folge, dadurch daß er aufsteht indem er die Gelegenheit zur Sünde meidet, daß er Jesu folgt durch Uebung guter Werke, daß er voll Dankbarkeit ist gegen die göttliche Gnade und endlich alle Welt für Jesus zu gewinnen sucht.

Jesus sucht die Gesellschaft der Sünder auf, verkehrt mit ihnen, ißt an ihrem Tische. Das kann er allein; hier ihm zu folgen in einem falschen Eifer, könnte unserer Seele großen Schaden bringen; aber wo die Pflicht ruft, da sei er auch hierin unser Vorbild und Beispiel.

Levi (Matthäus) bereitete „in seinem Hause ein großes Mahl"; dieß macht es wahrscheinlich daß er nicht Unterbeamter sondern Pächter (publicanus, τελώνης) in engern Sinne war oder Mitglied einer Gesellschaft welche die verschiedenen Zölle zu Kapharnaum, die Stadtaccise, den Hafen- und Straßenzoll u. s. w. von Herodes in Pacht genommen hatte.

Im übrigen siehe Matth. IX, 9, 10 (I, 376 — 380).

30. Und es murrten die Pharisäer und die Schriftgelehrten unter ihnen wider seine Jünger indem sie sagten: Warum esset und trinket ihr mit Zöllnern und Sündern?

31. Und Jesus erwiderte und sprach zu ihnen: Nicht die Gesunden haben einen Arzt nöthig sondern die Kranken.

32. Nicht bin ich gekommen zu berufen die Gerechten, sondern die Sünder zur Buße.

Bei Matth. und Mark. heißt die Frage: „warum ißt euer Meister?" Sie ist die historisch genauere, wie man schon aus der

Antwort sieht darin Jesus nur von sich redet. Weil aber der Vorwurf zugleich die Apostel traf, konnte Lukas die Frage also umstellen: „Warum esset ihr.“ Die Antwort Jesu galt in so ferne auch für sie als ihre Gegenwart durch die ihres Meisters gerechtfertigt wurde.

Die Antwort ist höchst einfach; sie gibt das worauf sich die Einrede stützt zu, nur nicht ausnahmslos, und lautet: Allerdings soll man nach dem Grundsatze: „auch den Schein des Bösen meide,“ mit Sündern nicht umgehen; aber diese Vorsicht erleidet doch so gut eine Beschränkung als jene andere, nicht mit Kranken umzugehen. Sowie die letztere einen Arzt nicht treffen kann, der vielmehr den Beruf hat, mit Kranken zu verkehren, ebenso trifft die erstere mich nicht der ich gesendet wurde, Sünder zu berufen. Ich stelle mich dadurch daß ich mit Sündern umgehe, so wenig auf eine Stufe mit ihnen als der Arzt mit den Kranken die er besucht, und leugne so wenig daß sie Sünder sind, als der Arzt seine Kranken als solche verleugnet. Darum hat mein Benehmen zum mindesten gesagt, keine Gefahr für mich und keine für die Sünder; denn ich wiege sie in keine falsche Sicherheit; sie werfen auf mich kein falsches Licht.

Da Jesus gekommen ist, alle selig zu machen, und da alle Menschen der Gnade bedürfen, fragte man, wie sich diese Wahrheit ausgleiche mit seinem Worte hier: „ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen, sondern Sünder zu Buße.“ Eine, ich darf sagen, authentische Erklärung hierüber gibt Jesus selbst bei Matthäus, wo unserm Worte folgendes vorangeht: „Erbarmen will ich (spricht der Herr) nicht Opfer.“ Was nun dieses letztere bedeute, unterliegt keinem Zweifel. Wir haben nämlich in diesem Satze eine Verneinung („ich will nicht“), um die vorhergehende Bejahung („ich will“) desto nachdrücklicher zu machen. Gott will Barmherzigkeit so sehr daß ohne sie alle Opfer vergeblich wären, vergebliche Opfer aber will er nicht. Tragen wir nun dieses auf unsern Ausspruch über, so erhalten wir: „Die Berufung der Sünder gehört so wesentlich zu meiner Aufgabe, daß ohne sie die Berufnng der Gerechten Gott gar nicht gefallen könnte.“ Die Berufung der Gerechten schließt er nicht aus, in erster Linie aber setzt er die der Sün-

der; denn Gottes Erbarmung übertrifft alle ſeine Werke.*) In ſtrenger Anſchließung an den wider ihn gerichteten Tadel legt Jeſus Chriſtus die Berufung der Sünder als ſeine erſte Aufgabe dar, als dasjenige was ihm vor allem zu thun obliege, ja um deſſentwillen er alles übrige zurücklaſſen und aufgeben müßte. Sein Amt (nach dem Grundſatze: denominatio fit a potiori) iſt die Sünder zu berufen, oder wie er ſich auszudrücken liebt, den Armen das Evangelium zu verkünden. Jeſus beruft Sünder und Gerechte zur Theilnahme am Himmelreiche; aber in dem Sinne beruft er nur die Sünder, als jene allein welche ihre Sündhaftigkeit erkennen, ſich berufen laſſen, ſowie jene allein welche ſich als Arme fühlen, im Evangelium ein — Evangelium (eine frohe Botſchaft) finden.**)

Im weſentlichen findet ſich dieſe unſere Erklärung auch bei Maldonat, dem aber wenige folgten; er ſagt: „Ich — wenn mein Urtheil etwas gilt, halte dafür daß Chriſtus gekommen iſt die Sünder zu berufen, gleichwie er die neunundneunzig Schafe verlaſſen hat um das Eine verlorene zu ſuchen. — Das will ſagen: er ſei alſo gut und barmherzig daß, wenn es nur hundert Menſchen gegeben hätte, neunundneunzig Gerechte und Einen Ungerechten, er die neunundneunzig verlaſſen hätte, um den Einen zu ſuchen.“

Die gewöhnliche Erklärung bis auf die neueſte Zeit iſt: Jeſus gebrauche eine Ironie; er ſei nicht gekommen, Gerechte, wie ſie in ihren Augen wären, zu berufen. Wenn aber das Vorausgehende:

---

*) Es kommt hier in Anwendung was Winer zu οὐ - ἀλλά unter lit. b (S. 440) bemerkt: „In andern Stellen iſt aus rhetoriſchem Grunde die abſolute Negation ſtatt der bedingten (relativen) gewählt, nicht um reell (logiſch) die erſte Vorſtellung ſchlechthin aufzuheben, ſondern um alle Aufmerkſamkeit ungetheilt auf die zweite hinzulenken, ſo daß die erſte gegen ſie verſchwinde u. ſ. w. Vrgl. dazu Buttm. p. 306. Fritzſche Exc. II ad Marc. p. 773.

**) Matth. hat „berufen“ allein; Luk. „berufen zur Buße;“ dieſe Erweiterung ändert am Sinne nichts; der Sünder geht nur durch Buße ins Himmelreich ein; „thut Buße“ war die erſte Einladung zur Theilnahme am Himmelreiche; ſie galt im Munde des Johannes wie Jeſu und ſeiner Jünger allen ohne Ausnahme.

„Erbarmen will ich nicht Opfer" keine Ironie enthält, wie sollte der aufs engste damit verbundene Satz: „ich bin nicht gekommen" eine Ironie enthalten können?

Siehe die Erklärung zu Matth. IX, 11—13 (I, S. 380—386).

33. Sie aber sprachen zu ihm: Warum fasten die Jünger des Johannes vielfach und verrichten Gebete, in gleicher Weise auch die der Pharisäer, die deinigen aber essen und trinken?

34. Er aber sprach zu ihnen: Könnet ihr machen daß die Gefährten des Bräutigams fasten?

35. Es werden aber Tage kommen, und wenn von ihnen der Bräutigam hinweggenommen sein wird, alsdann werden sie fasten in jenen Tagen.

Ein anderes Bedenken das sich gleich dem vorigen aus den Dingen aufdrängte die vor Augen lagen, indem sie allgemeinen Grundsätzen und Uebungen entgegen zu treten schienen. Der Fromme, z. B. Johannes mied den Umgang der Sünder und hielt seine Jünger schon durch sein Beispiel davon ab; Jesus sucht die Sünder auf und bringt alle seine Jünger mit. Der Fromme z. B. Johannes mit dem Kreise seiner Jünger fastete oft; Jesus und seine Freunde essen und trinken. Wie erklärt sich dieser Gegensatz? Hatte Johannes etwa Unrecht zu fasten? Das waren immerhin erlaubte Fragen und noch weit entfernt von jenen spätern „um ihn zu versuchen", wenn auch da und dort die Frage aus einem bösen Herzen kam.

Jes. Chr. gründet in der Antwort, hier wie oben, sein Thun und Lassen auf seinen Beruf; er handelt also, thut dieses, läßt jenes zu, weil er nicht anders darf. „Ich suche die Kranken auf, weil ich Arzt bin; ich lasse meine Freunde nicht fasten, weil ich Bräutigam bin; jenes unterlassen, dieses zugeben, wäre Untreue in meinem Amte. Bräutigam und Braut und ihre beiderseitigen Genossen fasten nicht, denn fasten käme einer Verleugnung dessen gleich was sie sind.

Der Bund Gottes mit dem Volke Israel wird im ganzen A. T. als eine geistige Ehe dargestellt; die Auflösung dieses Bun-

des (Ehebündnisses) als eine Entlassung (Gott gibt Israel den Scheidebrief), die Aufnahme in den Bund oder die Wideaufnahme als Verlobung oder Neuvermählung. Ein erweiterter Gebrauch dieser Allegorie scheint einzutreten in solchen Stellen welche die messianische Zukunft schildern, denn da erscheint nicht mehr bloß Gott als Bräutigam oder Gemahl Israels sondern auch der Messias. Während Moses überall nur als Bundesvermittler als Freund des Bräutigams dargestellt wird, tritt der Messias im prophetischen Gesichte zugleich als Bundesherr (Bundesgemahl) auf, worin sich sein unendlicher Vorzug vor Moses kund gibt. Indirecte geschieht dieß öfter in den erhabenen Prädikaten die dem Messias beigelegt werden, directe im Hochzeitsgesange des XLIV (XLV) Psalmes den die älteste und ununterbrochene Tradition vom messianischen Könige erklärt,*) dann im Hohen Liede nach dem rabbinischen Grundsatze daß, wo daselbst der Name Salomo vorkomme, er im mystischen Sinne zu nehmen sei von demjenigen der der Friede selbst ist.**) Daß sich diese Anschauung im Volke forterhielt, beweist das Wort des Täufers:

---

*) Targ. zu Ps. XLV, 2 Pulchritudo tua, o rex Christe, praestantior est filiorum hominum. Zu V. 11 Audi congregatio Israel (כנשתא דיש״); und V. 15 et reliquiae sociorum qui dispersi sunt inter gentes. Hupfeld bekennt: „Der weltliche Gegenstand des Liedes hat, wie bei dem Hohenlied schon früh unter den Juden zur allegorischen Deutung desselben geführt (welche vielleicht auch schon bei der Aufnahme in die Sammlung obgewaltet hat); und zwar — von der geistlichen Vermählung des Messias mit dem Isr. Volk, und den sich anschließenden Heidenvölkern, — die gleich ihm dem Messias huldigen und seinem Reiche unterthan sind. So namentlich Chald. Kimchi u. a."

**) Schevuoth f. 33, 2: „Wo im HL. der Name Salomo vorkommt — ist derjenige gemeint למי השלום שלו d. i. welcher der Friede selbst ist." Im Midrasch zum HL. steht: „Moses lehrte sie das Gesetz, und was sie lernten, vergaßen sie wider. Da sagten sie zu Moses: O daß Gott sich selbst wider zeigen wollte und uns küssen mit den Küssen seines Mundes, daß seine Lehre möchte befestigt werden in unsern Herzen. Moses sagte zu ihnen: Dieß kann jetzt nicht geschehen, aber es soll geschehen in den Tagen des Messias." Osculetur me osculis oris sui erklärt das Buch Sohar Exod. f. 103 c. 418: Küssen bedeutet stets die Vereinigung des Geistes mit dem Geiste."

„Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund aber des Bräutigams welcher dasteht und auf ihn hört, freut sich ob der Stimme des Bräutigams; diese meine Freude ist erfüllet worden (Joh. III, 29).“ An diese wohlbekannten Worte — denn Johannesjünger hatten die Frage vorgelegt — knüpft Jesus an, sich als den Bräutigam bekennend auf welchen der Täufer hingewiesen mit dem weitern Zeugnisse: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen (Ebd. 30).“ Damit aber bekundet Jes. Chr. nicht nur seine messianische Würde sondern zugleich auch seine göttliche Natur, denn nur kraft derselben kann der Messias der Bräutigam Israels sein; anders würde die neue Verbindung weit hinter der ersten und alten zurückstehen und das Verheißungswort: „Ich werde mich dir verloben auf ewig — in Recht und Gerechtigkeit, in Gnade und Erbarmung — und ich werde begnadigen die Nichtbegnadigte (Os. II, 20, 23)“ vereitelt werden. Dasselbe Selbstzeugniß, wiewohl minder entschieden hervortretend, liegt auch darin daß Jes. sich den „Arzt der Kranken“ nennt; denn Arzt Israels im Sinne wie der Ausdruck hier allein verstanden werden konnte, ist auch nur Gott. „Der Herr schlägt und heilet (Is. XIX, 22). Friede dem Fernen und dem Nahen, spricht der Herr, ich heile ihn (Ebd. LVII, 19). Er heilet die gebrochenen Herzens sind (Ps. CXLVII, 3). Ich trug sie auf meinen Armen, und sie erkannten nicht daß ich sie heilte (Os. XI, 3).“

Im Uebrigen siehe die Erklärung zu Matth. IX, 14, 15. Der erste Evangelist bezeichnet die Fragesteller genau, unser Evangelist nicht. Eben so unbedeutend ist die zweite Variante, da Luk. den Zusatz hat: „und verrichten Gebete“, der bei Matth. fehlt und in der Antwort die Jes. gibt, auch nicht weiter berücksichtiget wird. Der Idee nach war mit dem fasten auch beten enge verbunden,*) besondere Gebetsformeln aber für die Fasttage finden sich nicht vor.

36. Er sagte aber auch ein Gleichniß zu ihnen: Niemand näht einen Fleck von einem neuen Kleide auf ein altes Kleid, andernfalls wird er theils das neue zerschneiden, theils wird zum alten der Fleck vom neuen nicht passen.

---

*) Vrgl. II, 37.

37. Und Niemand schüttet neuen Wein in alte Schläuche, andernfalls wird der neue Wein die Schläuche zerreißen und er selbst wird ausfließen und die Schläuche werden zu Grunde gehen.

38. Sondern neuer Wein ist in neue Schläuche zu schütten, und beide werden erhalten werden.

39. Und Niemand der alten Wein getrunken hat, will sobald neuen, denn er sagt: der alte ist besser.

Schon die vorhergehenden Antworten Jesu sind von Vergleichungen, vom Arzte und Bräutigame hergenommen; da er aber wirklich Arzt und Bräutigam ist und seine Rede die Form eines Gleichnisses nicht innehält, so nennt Lukas sehr bezeichnend erst die folgenden Beispiele — Gleichnisse, wie sie es der Form und dem Inhalte nach sind.

Zu den aus Matthäus bekannten zwei Beispielen vom neuen Flecke und vom neuen Weine fügt Lukas noch ein drittes vom alten Weine. Fassen wir die ganze Beweisführung gegenüber dem pharisäischen Bedenken in Kürze zusammen, so erhalten wir drei Steigerungen. 1 Die Apostel können nicht fasten, weil die Freunde des Bräutigams nicht fasten können. 2 Wenn sie aber auch könnten, so dürfen sie nicht fasten, weil man weder einen neuen Fleck auf ein altes Kleid setzen, noch neuen Wein in alte Schläuche schütten darf, wenn man auch könnte, woran Niemand zweifelt. 3 Wenn sie endlich könnten und dürften, so wollen sie nicht fasten, weil Niemand neuen Wein will der alten getrunken hat, wenn er neuen auch trinken könnte und dürfte. Oder noch kürzer: Sie können nicht fasten, denn es wäre unnatürlich; sie dürfen nicht fasten, denn es wäre schädlich; sie wollen nicht fasten, denn es wäre heuchlerisch. Es bedarf, glaube ich, vor unbefangenen Lesern kaum der ausdrücklichen Erwähnung daß diese Sätze keine absolute Giltigkeit in Anspruch nehmen, sondern nur eine relative bezüglich der Seelenstimmung in welcher sich die Apostel gegenwärtig befinden. Man würde dieß schon daraus erkennen daß Jes. auch von einem Fasten seiner Jünger spricht; sie die jetzt nicht fasten können und dürfen und wollen, werden fasten; da werden sie es können und dürfen und wollen.

Ich bemerkte bei Matthäus zum zweiten Gleichnisse, wir seien berechtigt nach einem tiefern Sinne von allgemeiner Wahrheit zu suchen, und ich bestrebte mich, ihn kurz also anzudeuten: Für die Aufnahme des christlichen Geistes (des neuen Weines) genügt die alttestamentliche Gerechtigkeitsstufe im Sinne der jüdischen Traditionen nicht. Fasten und andere leibliche Uebungen befähigen nicht an und für sich zur Aufnahme des Evangeliums; der ganze Mensch muß umgestaltet, erneuert, widergeboren werden aus dem heiligen Geiste (Joh. III, 3, 5). Wenn die Pharisäer ihre bisherigen Uebungen für ausreichende Mittel zur Aufnahme des Himmelreiches halten würden, und nicht vielmehr die Herzensbereitung nach dem Worte: Thut Buße! so hieße dieß in alte Schläuche neuen Wein schütten. Sie würden davon doppelten Schaden erleiden. Sie würden dessen was sie haben verlustig, und dessen was sie wollen nicht theilhaftig. Dieser Auffaßung folgt im allgemeinen Reischl da er sagt: „Die Jünger Christi können nicht an dieß morsche, nicht mehr nachhaltige Wesen des veräußerlichten Judaismus anknüpfen. Es ist unfähig der Träger ihres neuen Lebens zu werden.“ *)

Wie nun dem zweiten so liegt auch dem dritten Gleichnisse eine tiefere Bedeutung zu Grunde die ich also ausdrücken möchte: Fasten und die anderweitigen äußern Uebungen sind Heilmittel; aber sie verhalten sich zu jenen welche die Jünger in meinem Umgange und in meiner Liebe gefunden haben und immerfort finden, wie neuer Wein zu altem. **) Wer alten Wein hat, begehrt nicht

---

*) Doch möchte ich diesen Satz nicht so ganz unbedingt hinstellen: denn was ist „veräußerlichter Judaismus“? Doch nicht das fasten? Meyer bedient sich fast derselben Worte: „Die alten Formen passen für das von mir ausgehende neue Leben nicht“ — um darauf seinen Beweis gegen die äußerlichen Uebungen der Kirche zu bauen. Sepp: „Die Weltreligion soll nicht ein Flickwerk von halb jüdischen halb heidnischen Doktrinen sein. — Jedenfalls erklärt sich der Herr wider den Eklektizismus als die verderblichste Methode im Gebiete der Wissenschaften, wie des Glaubens (II, 317, 318).“

**) Vrgl. Hoheliebd I, 2 Besser ist deine Liebe als Wein. I, 4 Ziehe mich, so wollen wir dir nacheilen u. s. w. Dann das Bernardische: sed super mel et omnia ejus dulcis praesentia.

nach neuem; erst wenn der alte ausgeht, wird der neue getrunken. Wenn ich von ihnen genommen werde, da werden sie auch zu den Heilmitteln des Fastens und der Abtödtung greifen. In der schützenden Nähe Jesu Christi hat die Welt und der Teufel und das Fleisch über uns keine Gewalt, keine versuchende Macht; aber wenn er sich vor uns verbirgt, da thut es Noth daß wir zu Abtödtung und Fasten, zu Wachsamkeit und verdoppeltem Gebete unsere Zuflucht nehmen, sie als ernste Heilmittel gebrauchen. Ich wüßte nicht was einfacher, wahrer, dem Gleichnisse entsprechender, dem Gedankengange homogener wäre: doch stehe ich mit dieser Auffassung nicht bloß allein da, sondern die Masse der Erklärer *) behauptet gerade das Gegentheil: „Jesus erkläre und entschuldige das Widerstreben gegen rasche Aneignung des Evangeliums. Gewöhnt an das Alte — an das Gesetz welches herbe war, aber auch kräftig schien wie alter Wein, — scheuten so manche nur deßwegen die geist- und lebensvolle Neuheit des Evangeliums.“ Vor allem befremdet daß Jesus auf einmal die Pharisäer in Schutz nimmt, wenn sie ihm nicht glauben, sich nicht zu ihm bekennen? Wo thut er etwas ähnliches? und wie kommt er hier dazu? Ferner: was oben „alte Schläuche“ hieß, sollte hier unter „alter Wein“ bezeichnet sein? Man sagt wohl, jede Vergleichung hinke, aber das Gegentheil kann sie doch nicht enthalten, wie hier der Fall

*) Reischl dessen Erklärung ich ausgehoben habe; Meyer dem Reischl genau folgte, Sepp, Bucher, Oosterzee, Olshaus. u. s. w. Nur de Wette stimmt nicht ein; doch eine Erklärung gibt er nicht; denn seine Worte: „wir sind daher auch von dieser Seite genöthigt, in beiden Gleichnissen den allgemeinen Gedanken der Unzweckmäßigkeit zu finden,“ werden kaum für eine Erklärung gelten. Maldon. hat diese Stelle übersehen; bei Luk. verweist er auf Matth.; bei Matth. erwähnt er ihrer nicht. Ebenso Jansen und Corn. a L.; Sylveira hat: homo enutritus in veteribus moribus, non repente sed paulatim ad novas, ad excelsiora trahendus est — bezieht die excelsiora aber eben auf die jejunia, die rigida poenitentia, an welche die Apostel erst nach und nach gewöhnt werden müßten. Ebenso Luc. Brug. auch Grotius: Significavit hoc proverbio Christus, homines non subito ad austeriorem vitam pertrahendos, sed per gradus quosdam assuefaciendos esse. Wetstein allein hat: Pharisaeorum austeritas vino novo Christi lenitas vino veteri comparatur.

wäre, denn der alte Wein ist besser als der neue, während die alten Uebungen welche er darstellen soll, nicht besser sind.*) Meyer der allein dieses Bedenken nicht ignorirt, sagt noch, das Vergleichungsglied liege nicht in der Qualität sondern im Verhältniße des Alten und Neuen. Aber unsere Parabel betont ja selbst die Qualität: „der alte ist gut (oder besser).“**) Auch ist kaum einzusehen, warum nur im Gegensatze von alt und neu das Vergleichungsglied zu suchen sein sollte, da dieß auch bei den zwei vorhergehenden Gleichnissen nicht statt hat, sondern wie hier in der Qualität besteht. Alte Schläuche und neuer Wein haben solche Qualitäten daß sie nicht zusammenpassen, eben so ein neuer Fleck und ein altes Kleid. Endlich müßte man, wenn die Rede auf einen neuen Gedanken überginge, in der Verbindungsform eine Andeutung finden. Der letzte Ausspruch der in einen Gegensatz zu den früheren träte, könnte ihnen doch nicht vollkommen coordinirt werden, wie hier geschehen ist?

Das erste Gleichniß lautet (V. 36) anders als bei Matthäus (IX, 16); wir haben zwei Formeln welche im Haupt-

---

*) Wetstein leitet eine Reihe von Zeugnissen die ich nicht zu widerholen brauche, mit den Worten ein: vini veteris bonitas et lenitas proverbio celebrari solet. Man schätzte alte Weine sehr hoch, weil sie für gesünder gelten: *παλαῖος οἶνος οὐ πρὸς ἡδονὴν μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς ὑγίειαν προσφορωτερος* Athen. I, p. 26; derselbe Schriftsteller spricht von sechszehnjährigen Weinen. Nur der geringere Wein wurde neu d. i. nach einem Jahre getrunken, die bessern Sorten ließ man alt werden, wobei mancher Betrug mit unterlief.

**) Sepp: „Die Schlußworte beziehen sich auf die Pharisäer, deren festgewurzelter Grundsatz es war, ja alles beim Alten zu lassen, und lieber auf ihren alten, ungenießbaren und versauerten Doktrinen zu beharren, und sie für unvermeidlich (sic) besser auszugeben, als gesunden Menschenverstand anzunehmen. Ihre Rigoristik glich dem herben, ungegorenen, oder wegen Unreinlichkeit des Gefäßes verdorbenen Weine, der den Mund zusammenzieht; gleichwohl wollten sie den Heiland über das nothwendige Thun belehren. Der neue Wein ist die Liebe Gottes — gegenüber dem Pharisäerthum, in welchem die Religion gleichsam sauer geworden (II, 316).“ Aber was soll dieß bedeuten, da Jes. nicht sagt: „der alte ist sauer (verdorben),“ sondern: „der alte ist gut?“

sinne zusammentreffen, sonst aber unabhängig neben einander stehen, eine Erscheinung die sich in den Sprichwörtern der verschiedenen Völker noch oft widerholt.*) Die Formel bei Matthäus ist echt hebräisch, die bei Lukas griechisch; letztere populär: „Niemand flickt ein altes Kleid mit einem neuen"; erstere auf eine thatsächliche Erfahrung gegründet die man außer Acht lassen konnte: „Niemand näht ein Stück ungewalkten Tuches auf ein getragenes Kleid." Mir nun scheint daß man diese letzte Formel außerhalb Palästina durch die erste populäre gerne erklärte, daß beide mit einander verbunden wurden, bis in gewissen Kreisen die populäre die zu erklärende minder populäre verdrängte, was um so leichter geschehen konnte als sie zum folgenden Gleichnisse vollkommen paßte und schon dadurch sich besonders empfahl. „Niemand näht einen Fleck von einem neuen Kleide auf ein altes," steht ganz parallel zu: „Niemand schüttet neuen Wein in alte Schläuche"; bei beiden ist der Nachtheil doppelt. Wo in der Sache Uebereinstimmung statt fand, hing man nicht ängstlich am Worte.

*) Der Deutsche und Engländer sagen: Viel Geschrei und wenig Wolle; der Italiener: Gran fumo, poco arrosto: der Franzose: plus de bruit que de besogne. Der Deutsche hat: Hunger ist der beste Koch; der Engländer: a good stomach is the best sauce. Der Deutsche sagt: Rede wenig, höre viel; der Franzose: Une bouche et deux oreilles. Der Deutsche: Stille Wasser sind tief; der Spanier: Hüte dich vor stillem Wasser; der Franzose: Kein Wasser ist schlimmer, als das stille.

Sechstes Kapitel.

Aehrenpflücken der Jünger, Heilung des Mannes mit der steifen Hand an einem Sabbate. Auswählung der zwölf Apostel. (Berg-) Predigt Jesu.

1. Es geschah an einem (zweitersten) Sabbate daß er durch die Saatfelder ging und seine Jünger die Aehren pflückten und aßen, sie mit ihren Händen zerreibend.

Wenn das Beiwort „zweiterster (zweiterster Sabbat)" echt ist,*) so muß es für einen technischen Ausdruck der ersten Christengemeinde angesehen werden, den Lukas als allgemein bekannt ohne Erklärung ließ, wie er auch später (XXIII, 54) mit dem Worte „Paraskeve" that; denn für sich allein sind beide Bezeichnungen „zweiterster Sabbat" und „Paraskeve" gleich dunkel. Unsere obige Bezeichnung ist nun der Art daß sie von einer üblichen Zählung nach Sabbaten herrühren muß; eine christliche Zählung nach Sabbaten verweiset aber auf die Zeit nach dem Pascha, theils weil von da bis Pfingsten sieben Sabbate gezählt wurden, theils weil die ganze Berechnung der christlichen Jahres- und Festzeiten vom Pascha ausging.**) Ein „erster Sabbat" konnte in der christlich apostolischen Zeitrechnung nur ein erster Sabbat nach dem Pascha sein.

---

*) Siehe darüber die Anm.

**) Es war ein Recht der Metropoliten, die Zeit, wann Ostern gehalten werden mußte, den Bischöfen anzuzeigen. Nach der Synode von Nicäa wurde die Aufgabe, Ostern zu berechnen, dem Patriarchen von Alexandria übertragen.

Dieſes aber führt uns, wenn wir auf dem geſchichtlich angebahnten Wege bleiben, auch zum Verſtändniſſe des ergänzenden andern Beiwortes „zweit (zweiterſter)“. Denn jenes Pascha das die chriſtliche Feſtrechnung bedingte, fiel immer auf einen Freitag *) der deßhalb auch die Paraſkeve hieß und als Gedächtnißtag des Todes Jeſu ein hoher Sabbat war. Auf ihn folgte der Wochenſabbat von dem an ſieben Sabbate bis Pfingſten gezählt wurden. Dieſer Sabbat war ſomit ein zweiter und ein erſter zugleich. Ein zweiter in Rückſicht auf den unmittelbar vorhergehenden hohen Sabbat der Paraſkeve, ein erſter in Beziehung auf die bis Pfingſten folgenden Sabbate, alſo im vollen Sinne ein zweiterſter Sabbat. Der zweite Sabbat der Paschawoche war der erſte Sabbat der Paschazeit bis Pfingſten. Wenn man die ſachliche Benennung Sabbat nach Paraſkeve (vrgl. Matth. XXVII, 62) welche an unſerer Stelle unanwendbar geweſen wäre, nicht gebrauchen wollte, ſo blieb als kürzeſte Bezeichnung die obige „zweiterſter Sabbat“ welche wie es ſcheint damals in Uebung war, wenn ſie auch ſpäter nach und nach abhanden kam.**)

Man möchte aber mit Recht fragen, wie es geſchah daß Lukas ausnahmsweiſe eine Zeitbeſtimmung gibt in einer Sache wo ſie am allerwenigſten gefordert ſchien, indem die Hervorhebung des Sabbates allein vollkommen ausreichte. Ich glaube nicht daß er ſie abſichtlich ſeiner Erzählung beifügte, etwa um einen chronologiſchen Anhaltspunkt mehr an die Hand zu reichen, ſondern daß er nur nicht wegließ was die urſprüngliche Form des Berichtes

*) Die abendländiſchen Chriſtengemeinden feierten Pascha vom Donnerstag auf den Freitag; die Feier des Todestages war und blieb Freitag. Von dieſer allgemeinen Praxis wichen nur die kleinaſiatiſchen Gemeinden ab, welche Pascha am 14 Niſan hielten unbekümmert um den Wochentag. Die praxis communis reicht ins apoſtoliſche Zeitalter hinauf (Euſeb. h. e. V, 23).

**) Daß ſich aber dieſer Ausdruck nicht ſchnell wider verlor, dafür ſcheint ein Zeugniß aus dem vierten Jahrh. zu ſprechen. Euſtatius v. Antiochia (Gallandi bibl. tom. IV) nennt den erſten Sonntag nach Oſtern δευτεροπρώτη κυριακή — was ſachlich ganz genau mit unſerm δευτεροπ. σαββ. zuſammenſtimmt. Der Name δευτερόπρωτος ſcheint ſich erhalten zu haben, auch nachdem der Sabbat auf den Sonntag verlegt war.

enthalten hatte. Denn im allerältesten und engsten Kreise von Zuhörern (aus dem Judenthum) war diese Zeitbestimmung in so ferne von Wichtigkeit, als der Genuß der Feldfrüchte erst vom zweiten Paschatage an erlaubt war. Die nähere Bezeichnung des Tages enthielt somit: „Zu einer Zeit, da es erlaubt war von den neuen Früchten zu essen, geschah es daß Jesus durch Saatfelder ging u. s. w.“ Die Formel selbst mochte ursprünglich gelautet haben: „Es geschah an einem ersten Sabbate des Omer“; dafür wählte Lukas eine christliche: „Es geschah an einem zweitersten Sabbate.“ *) Ich bemerke nur noch: Das jüdische Pascha fiel nicht auf einen bestimmten Wochentag; es konnte also Pascha und erster Sabbat (des Omer) durch mehrere Tage getrennt sein (wenn z. B. Pascha auf einen Dienstag fiel), was in der christlichen Festordnung nie eintrat. Dieß aber war für Lukas kein Grund, eine Bezeichnung fallen zu lassen welche die Sache für christliche Leser kurz und deutlich benannte.

Die ältesten griechischen Erklärer stimmen darin überein daß sie den Ausdruck „zweiterster Sabbat“ von einem Sabbate erklären dem unmittelbar ein anderer vorherging. **) Zwei Sabbate folgten hintereinander, von denen der zweite seiner kirchlichen Bedeutung nach zugleich ein erster war. Welche zwei Tage gemeint seien, sagen sie nicht oder nur vermuthungsweise ohne weitere Begründung. Dieselbe Deutung hält nun von den neuesten Hitzig fest, nur daß er die Tage selbst bestimmt und zu begründen vorgibt. Nach ihm fiel nämlich der 14 Nisan stets auf einen Samstag (Sabbat); der 15 aber war ein hoher Sabbat; also kamen zwei Sabbate nacheinander und zwar so daß der zweite

---

*) Zur rabbinisch-hebräischen Formel: „erster Sabbat des Omer,“ siehe das gleich folgende und die Anm.

**) Cäsarius Const. *δευτερόπρωτον φησὶ σάββατον τὴν ἡμέραν δηλῶν τὴν μετὰ τὸ κύριον σάββατον αὐτοῖς δι' ἑορτῆς ἀργουμένην* „zweiterster Sabbat sagt er, andeutend den Tag der nach dem eigentlichen Sabbat ihnen kraft eines Festes ein Ruhetag war.“ Chrysost. hom. 40 in Matth. *ὅταν διπλῆ ἡ ἀργία ᾖ καὶ τοῦ σαββάτου τοῦ κυρίου καὶ ἑτέρας ἑορτῆς διαδεχομένης* „wenn die Ruhezeit eine doppelte war, theils die des eigentlichen Sabbats theils die eines andern darauffolgenden Festtages.“

als ein hoher Sabbat „zweiterster" genannt werden konnte.*) Leider müßen wir bemerken, war weder zur Zeit Christi noch früher für den 14 Nisan ein Wochentag festgesetzt. Diese Zeugnisse stimmen formell mit der oben versuchten Erklärung überein, indem auch ich sagte daß zwei Sabbate zusammentrafen, die Paraskeve und der Wochensabbat, woraus sich für letztern der liturgische Name „zweiterster Sabbat" bildete. Philologisch betrachtet unterliegt also diese Deutung keinem Bedenken. Anders lautet die Erklärung Skaliger's. Ich kann hier nur kurz das Resultat seiner Auffaßung die das meiste Ansehen gewonnen hat, mittheilen. Er hat: Am zweiten Paschatage (dem 16 Nis.) wurde die Erstlingsgarbe dargebracht; dieser Tag und die ganze folgende Zeit bis Pfingsten heißt bei den Rabbinen Omer (עֹמֶר, Garbe), und sie zählen: erster Tag im Omer, zweiter Tag u. s. w. Die erste Woche (nach dem 16 Nisan) nun, so fährt er fort, habe „zweiterste Woche" geheißen, die nächste „zweitzweite" und so fort bis Pfingsten; der Sabbat der zweitersten Woche daher verkürzt auch „zweiterster Sabbat". Aber gesetzt, die Woche — er meint die erste ganze Woche nach dem Pascha, habe man zweiterste Woche genannt, auf den Sabbat war dieser Ausdruck nicht anwendbar, denn er war nie ein zweiterster Sabbat, sondern immer ein zweiter im Omer und nach dem Pascha. Was von der Woche galt, galt nicht mehr vom einzelnen Tage, am wenigsten vom Sabbat der die Woche beschloß. Wenn z. B. der 15 Nisan (der Paschatag) auf einen

---

*) Hitzig: Ostern und Pfingsten. Denselben 15 Nis. meint auch Isid. (epp. 3, 110) indem er sagt: *δευτερόπρωτον εἴρηται ἐπειδὴ δεύτερον μὲν ἦν τοῦ πάσχα, πρῶτον δὲ τῶν ἀζύμων. ἑσπέρας γὰρ θύοντες τὸ πάσχα τῇ ἑξῆς τὴν τῶν ἀζύμων ἐπανηγύριζον ἑορτήν, ἣν καὶ δευτερόπρωτον ἐκάλουν* „zweiterster (Sabbat) hieß er, weil er der zweite war des Pascha, der erste der ungesäuerten Brode. Denn am Abende schlachteten sie das Pascha (14 Nisan), am folgenden Tage (15 Nis.) feierten sie das Fest der ungesäuerten Brode, das sie auch zweitersten (Sabbat) nannten." Ebenso Euthym. *σάββατον ἁπλῶς πᾶσαν ἑορτὴν ὀνομάζουσιν ἑβραῖοι, διὰ τὴν ἀνάπαυσιν· νῦν δὲ λέγει τὴν ἑορτὴν ἀζύμων, τοῦτο δὲ τὸ σάββατον ἐκαλεῖτο δευτερόπρωτον, ὡς δεύτερον μὲν τοῦ πάσχα, πρῶτον δὲ τῶν ἀζύμων.*

Mittwoch fiel, so war der Donnerstag der Omertag und zugleich der erste Tag der Omerzeit, der nächste Sabbat welcher die Paschawoche schloß, der dritte im Omer. Mit dem vierten begann die erste volle Woche (die zweiterste Woche) des Omer und der Sabbat dieser Woche fiel mit dem zehnten Omer zusammen. Er war factisch der zweite Sabbat im Omer, und es läßt sich gar nicht absehen, wie man ihn „zweitersten" nennen konnte. Das fühlte man wohl, weßhalb Andere eine Verbesserung der Art suchten daß sie sagten, der erste Sabbat nach dem Pascha oder besser gesagt, je der erste Sabbat im Omer sei gemeint.*) Das stimmt nun wohl der Sache nach zu unserer Erklärung, nur fehlt die philologische Begründung welche ich zu geben versuchte. Von andern Hypothesen will ich nicht weiter reden, denn auch sie machen Voraussetzungen an welchen von vorne herein, wie ich glaube, alle diese Erklärungen scheitern, nämlich die einer gelehrten Kenntniß des Judenthums. Woher eine solche Kenntniß bei Lesern in Achaia und Macedonien oder Italien? Wenn sie aber keine rabbinischen Studien gemacht hatten, was sollen seltene rabbinische Kunstausdrücke in einem Evangelium? **)

---

*) De Voisin in Raim. pugio fidei p. 170.

**) Wieseler sucht den Ausdruck durch die Sabbatjahre zu erklären; es sei der erste Sabbat des zweiten Sabbatjahres. Aber eine Rechnung nach Sabbatjahren war den Christen aus dem Heidenthume fremd. Dazu kommt daß vor dem ersten Tage im Omer der Genuß der neuen Frucht unerlaubt war. Die Gesetzesstelle ist ganz klar. Andere rechnen nach einem doppelten Jahresanfange im Herbst und im Frühling u. s. w. Grotius erklärt es vom Pfingstfeste und so fort, da, wie schon dieser Gelehrte sagt, von δευτερόπρωτος die Sentenz gilt: quod capita tot sensus. Reithmayr stimmt, wenn ich ihn recht verstehe, mit meiner Angabe überein: „Allerdings ist der erste Sabbat einer Osteroctave zu verstehen; — aber welcher? höchst wahrscheinlich des zweiten Passa Joh. VI, 4 (Einleit. S. 456)." Leider weiß ich nicht, auf welche Gründe er seine Annahme stützt. Sepp scheint den zweiten Sabbat nach Pascha festzuhalten; er würde also Skaliger beistimmen. Gründe dafür gibt er wohl nicht an; nur am Ende, nachdem er mehrere Ansichten namhaft gemacht, sagt er: „Es genüge zu wissen daß man es nicht bestimmter wissen kann (IV, S. 53)."

2. Einige aber von den Pharisäern sprachen (zu ihnen): Warum thuet ihr was nicht erlaubt ist am Sabbate?

3. Und Jesus erwiderte und sprach zu ihnen: Habt ihr auch das nicht gelesen was David gethan hat, als ihn hungerte und seine Genossen?

4. Daß er in das Haus Gottes ging und die Schichtbrode nahm und aß und den seinigen gab, denen nicht erlaubt ist zu essen, außer allein den Priestern.

5. Und er sprach zu ihnen: Herr ist der Menschensohn auch über den Sabbat.

Jesus ging mit seinen Jüngern begleitet von noch andern Leuten an einem Sabbate durch Saatfelder; vielleicht daß er von einem Orte in einen andern der nur eine Sabbatstrecke entfernt war, zog. Es mochte schon ziemlich spät an der Zeit sein, und seine Jünger welche es hungerte und die im Orte etwa keinen Gastfreund hatten, entschloßen sich, auf die einfachste Art damit ihren Mittag zu halten daß sie Aehren zerrieben und die herausfallenden Körner aßen. Der Araber begnügt sich noch mit einer Handvoll Körner, der Indier mit einer Handvoll Reis; die Jünger waren nicht minder genügsam. Doch thaten sie es nur mit Gutheißung ihres Meisters. Die Pharisäer aber nahmen Aergerniß, nicht weil die Jünger Körner aßen und sich mit dem einfachsten Mahle behalfen, sondern weil sie ihr Mahl auf eine gesetzwidrige Art zubereiteten, indem sie Aehren pflückten und aushülsten, was nach ihrer Auslegung ein „ernten und dreschen", also am Sabbate verboten war.

Jesus gab auf ihren Vorhalt eine doppelte Antwort: für seine Jünger und für sich. Sie konnten es thun kraft eines allgemeinen Grundsatzes; er konnte es erlauben kraft seiner höhern Vollmacht. Der Grundsatz nach dem sie handelten, lautet: das positive Gebot weicht dem natürlichen. Wenn er für David also galt daß dieser von einem bestimmten und hochheiligen positiven Gebote dispensirt wurde, um wie viel mehr muß seine Anwendung da berechtigt sein, wo man kraft desselben natürlichen Gebotes nur von einem zweifelhaften positiven Gesetze Umgang nimmt! Die Vollmacht in der Jesus erlauben konnte was ver-

boten schien, besteht darin daß der Menschensohn Herr ist auch über den Sabbat.

Die erste Antwort, wie wir sehen, bestand in einem vollkommenen Beweise; die zweite in einer bloßen Behauptung. Jesus schneidet mit einem kurzen kühnen Satze alle weitern Einreden und Bedenken ab. Er thut das, wo er ein Gespräch abbrechen will, noch öfter, indem er eine Behauptung hinwirft welche die Zuhörer so überrascht, oder eine Frage entgegenhält welche sie so in Verlegenheit setzt daß an eine Fortführung des Disputes nicht mehr gedacht werden kann.

Ich habe schon zu Matthäus bemerkt, der Satz: „Herr auch über den Sabbat ist der Menschensohn", enthalte eine überaus gewagte Behauptung. Solchen Ansprüchen gegenüber hörte alles Rechten und Unterhandeln von selbst auf. Nirgends findet sich ein ähnliches Prädikat vom Messias, nirgends eine ähnliche Vollmacht. Sabbat und Beschneidung waren schon vor dem Gesetze; der Sabbat ist so alt als die Welt, unmittelbar göttlicher Einsetzung. Gott allein hat Gewalt über ihn, und sich dessen Herrn nennen, heißt sich göttliche Machtvollkommenheit beilegen. Darauf konnte ein Pharisäer nur mit einem Steinwurfe antworten. Warum thaten sie es nicht? Seine Stunde war noch nicht gekommen.

Wenn Jesus Christus keinen Scheinbeweis führte, so mußten die Apostel im engsten Wortsinne Hunger gehabt haben den sie mit Körnern Getreides zu stillen suchten. Gewiß ein vollgiltiges Zeugniß ihrer Armuth, ihrer Genügsamkeit, ihrer Liebe zu ihm. Es machte ihnen nichts, selbst an einem Sabbate mitten in einem reichen Lande Mangel zu leiden, wenn sie nur von ihrem Herrn und Meister nicht getrennt würden. Und Jesus? Menschlich zu reden, hungerte ihn gewiß nicht weniger als seine treuen Begleiter; er aber aß nicht, er kannte eine höhere Speise.

Lukas Brugensis repräsentirt gut die Erklärung der ältern indem er sagt: „Auf vierfache Weise vertheidigt Jesus seine Jünger gegen die verläumderische Anklage der Pharisäer; die erste genommen von dem Gebote der Natur und nachgewiesen am Beispiele Davids; die zweite genommen von einem höhern Werke und nachgewiesen am Beispiele der Priester; die dritte genommen vom

Mitleide und nachgewiesen an der Prophetie des Oseas; die vierte hergenommen von seiner Amtsvollmacht. Ebenso lehrt er vier Weisen, nach denen jedes zeremoniale und positive Gesetz auszulegen ist, erstens daß es dem Naturgesetze weicht, zweitens daß dem allgemeinen das specielle vorangeht, drittens daß die Nächstenliebe und Menschlichkeit über der Strenge des Wortlautes steht, viertens daß wo Dispense eintritt, keine Haftbarkeit für das Gesetz statt hat." Der Verfasser hat die ausführlichere Darstellung bei Matth. XII, 1—8 im Auge, auf die auch hier verwiesen werden muß (II, S. 120—128).

6. Es geschah aber auch an einem andern Sabbate daß er in die Synagoge ging und lehrte. Und daselbst war ein Mensch und seine rechte Hand war steif.

Matthäus verlegt diesen Vorgang auf denselben Sabbat an welchem die Jünger Aehren gepflückt und genossen hatten, Lukas trennt ihn davon

Wenn wir den beiderseitigen Bericht ohne Vorurtheil prüfen, so werden wir den des ersten Evangelisten als den historisch oder chronologisch genaueren bezeichnen müßen. Denn leichter können wir das Eine zugeben: der mündliche Unterricht habe zwei Ereignisse die auf Einen Sabbat fielen, so allgemein und ohne chronologische Verbindung erzählt daß sie Lukas trennen konnte, als das Andere: es seien zwei Vorgänge welche vielleicht mehrere Wochen auseinander lagen, so zuversichtlich und entschieden auf Einen Tag verlegt und in einen gegenseitigen so engen Verkehr gebracht worden wie bei Matthäus geschieht. Letzteres wäre eine große Willkühr, ersteres immer nur eine unbedeutende Nachhilfe. Lukas wußte nicht um den innern und nicht um den historischen Zusammenhang dessen Matthäus erwähnt und der gerade auf unsere Begebenheit ein neues Licht wirft. Denn er motivirt diesen zweiten Disput und die furchtbare Aufgebrachtheit der Pharisäer die zwei tief beschämende Niederlagen an Einem Tage erlitten. Die ganze Darstellung bei Matthäus ist markirt, individuell, bei Lukas allgemeiner, ich darf sagen, ohne Mißverständniß zu befürchten, mehr nach dem gewöhnlichen Schema solcher Erzählungen.

7. Es beobachteten ihn aber die Schriftgelehrten und die Pharisäer, ob er am Sabbate heile, damit sie eine Klage gegen ihn fänden.

8. Er aber wußte ihre Gedanken und sprach zu dem Manne der die steife Hand hatte: Stehe auf und stelle dich in die Mitte. Und er stand auf und stellte sich hin.

9. Jesus sprach zu ihnen: Ich frage euch, ist es erlaubt, am Sabbate wohl zu thun oder übel zu thun, ein Leben zu retten oder zu verderben?

Jesus macht, ehe er auf die nach unserm Berichte stillschweigend, nach Matthäus laut vorgelegte Frage, ob man an einem Sabbate heilen dürfe, eingeht, eine Unterscheidung zwischen heilen und heilen, nach dem anerkannten Grundsatze: Wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe (si duo faciunt idem, non est idem), indem er also argumentirt: Mein Heilen ist nicht dasselbe wie euer Heilen; es kann daher vom einen kein giltiger Schluß auf das andere gezogen werden. Wollt ihr mein Heilen nach der Seite prüfen, ob es am Sabbate erlaubt sein könne oder nicht, so müßt ihr vorerst die Kategorie festgestellt haben der es angehört. Es gehört aber offenbar in die Kategorie des Wohlthuns, in die der edelsten menschenfreundlichen Handlungen, nicht eines erlernten Handwerkes oder eines sonstigen Erwerbzweiges. Darum muß die Frage, wenn sie betreff meiner richtig beantwortet werden soll, nothwendig so gestellt werden, ob es am Sabbate erlaubt ist, wohl oder übel zu thun, d. h. ob es erlaubt ist, am Sabbate wohl zu thun da wo seine Unterlassung an und für sich ein übelthun wäre, oder dafür einen concreten Fall gesetzt: ob es erlaubt ist, am Sabbate ein Leben zu retten, da wo nicht retten ein verderben wäre. Hier war die Antwort einfach, eben so einfach aber auch die Uebertragung auf Jesus Christus: Also ist sein heilen das nur ein wohlthun ist, am Sabbate in jedem Falle da erlaubt, wo nichtheilen ein übel thun wäre. Die weitere Bestimmung aber, wann dieß eintrete, behielt Jes. Chr. sich vor; darüber anerkennt er keine Auctorität; seine Macht ist hinreichende Garantie für sein Wissen von diesem ob und wann.

Da „übelthun" am Sabbate selbstverständlich nie erlaubt ist,

aber auch „wohlthun“ in der Sabbatheiligung die Jesus nicht gekommen war aufzuheben, seine nothwendige Grenze hat: so muß die ausnahmslose Verneinung („übel thun ist nie erlaubt“) den Maßstab enthalten für die bedingungsweise Bejahung („wohlthun ist erlaubt“), der Art wie wir oben angegeben haben: „wohlthun ist am Sabbate (dem Ruhetage) da erlaubt wo seine Unterlassung ein übelthun würde das nie erlaubt ist.“ Das ist der erste oberste Grundsatz; ein zweiter wäre nun wohl jener der dieses wohlthun, das im obigen nur negativ bezeichnet wird, nach seinen positiven Elementen angäbe. Darüber spricht sich Jes. Chr. nicht mehr aus.

Meyer übersetzt: „gut zu handeln oder schlecht zu handeln“ und fügt bei: „Die Alternative muß so sein, daß die Gegner auch das Erstere nicht verneinen könnten und daher verstummen müßen (zu Mark. III, 4).“ Ihm folgt Reischl: „Die Sabbatfeier ist an sich gut. Aber ebendeßhalb umfaßt sie auch die Pflicht gerade am Sabbate gut zu handeln und jedes Schlechte zu meiden.“ Ich bin nicht im Stande die Beweiskraft dieses Satzes einzusehen, denn die Pflicht am Sabbate gut zu handeln besteht in nichts anderm als den Sabbat gut zu halten, und das war eben der Fragepunkt selbst: „Handelt gut am Sabbate d. i. hält den Sabbat gut wer an ihm heilt?“ Wir kommen da aus dem Zirkel nicht hinaus, denn was Reischl weiter sagt, findet hier keine Anwendung: „Nun aber ist es schlecht und folglich Widerspruch gegen Grund und Absicht des Sabbates, dem leidenden Mitbruder nicht zu helfen, wenn und sobald man helfen kann.“ Es handelt sich ja nicht um ein absolutes „nicht helfen“, sondern nur um ein sehr relatives, was keineswegs an und für sich ein „schlechthandeln“ ist; anders hätte Jesus auch schlecht gehandelt, als er die kostbare Salbe der Maria ausschütten ließ, statt ihren Erlös den Armen zu geben. Wofern nicht helfen, wenn und sobald man kann, schlecht handeln ist — wer handelt da nicht schlecht Tag für Tag und Stunde für Stunde? Darum kann der Begriff: „gut handeln, schlechthandeln“ hier nicht der richtige sein, sondern nur der viel engere: „wohlthun (Wohlthat erweisen).“ Ich habe auf Maldonat schon verwiesen der zu

Matth. XII, 11 sagt: „Jesus macht nicht den Schluß, es sei erlaubt zu heilen, wie die Pharisäer gefragt hatten, sondern es sei erlaubt edel zu handeln." Vergleiche ferner Luc. Brugensis zur selben Stelle: „Es ist erlaubt einem leidenden Schafe Hilfe zu bringen am Sabbate, weil einem armen Thiere wohlgethan wird, denn „der Gerechte weiß wie seinem Viehe zu Muth ist, aber des Frevlers Herz ist grausam (Spr. XII, 10)." Wenn einem Thiere wohl zu thun am Sabbate erlaubt ist, so ist auch erlaubt wohl zu thun einem elenden Menschen. Denn er zeigt am Beispiele des Schafes daß (sein) Heilen ein wohl thun ist." Wie wohlthuend sind solche Erklärungen dem modernen Phrasenthum gegenüber das leider immer mehr überhand nimmt; wenn z. B. Oosterzee zu unserer Stelle sagt: „Man muß ganz in den Geist der erbitterten Feinde eindringen können, um das Zermalmende der Frage zu fühlen. Sie enthält einen ergreifenden, aber allein ihnen verständlichen Gegensatz zwischen dem wohlthätigen Plan des Herrn und der mordsüchtigen Absicht der Angreifer. Er sagt mit andern Worten: Wer bricht eigentlich den Sabbat, ich, der ich mich zu dem Werke einer wohlthätigen Handlung vorbereite, oder ihr, die ihr in der Stille den Mordplan gegen mich, den Unschuldigen, heget?"

10. Und nachdem er sie alle ringsum angeblickt hatte, sprach er zu ihm: Strecke deine Hand aus. Er aber that so, und seine Hand wurde hergestellt.

11. Sie aber wurden voll des Unverstandes und beredeten sich untereinander was sie mit Jesus machen könnten.

Jesus blickte sie alle an eine Antwort erwartend; da keine erfolgte, gab er sie selbst durch die That. An und für sich — nach dem äußerlichen Thatbestande hätte er die Heilung ohne weiters verschieben können, mit den Worten: „sechs Tage gehören euch, der siebente gehöre Gott; komme morgen." Aber er — der Herzenskenner sah daß hier nicht wohlthun ein übelthun wäre, und darum heilt er ihn. Stand der arme Mensch nicht bittend glaubend hoffend vor ihm? wäre nicht sein Glaube und der vieler Gegenwärtiger erschüttert worden? Das wußte Jesus, die An-

dern konnten es leicht erschließen, aber sie wurden voll des Unverstandes; sie erkannten es nicht, sie sahen darin nur Hohn und Trotz.

„Er blickte sie an.“ Dieser Blick der Festigkeit und des Vertrauens lehrt den Dienern Jesu Christi, sich nicht einschüchtern zu lassen vom bösen Willen der Feinde des Guten und der Wahrheit. Jene welche die Furcht schwach macht und laß in Ausübung ihres Amtes, vergessen, daß im Namen Jesu und an Jesu statt geschieht was sie thun, und daß sie ihm Rechenschaft geben werden über ihre Untreue und das Böse das die Kirche davon erlitten hat (Ein alt. Betrachtungsbuch).

Man übersetzt gerne „sie wurden voll Wuth,“ oder „sie wurden ganz unsinnig“ nämlich von Zorn und Wuth. Aber es liegt kein Grund vor, die einfache Wortbedeutung zu verlassen. Der Evangelist sagt: „Sie hätten die Beweggründe welche Jesus bei seinem Handeln hatte, leicht erkennen können, aber sie waren verblendet.“ Die Verblendung gegen die offenkundigen Werke Gottes ist das Schrecklichste was den Menschen treffen kann.

Vergleiche zur ganzen Erzählung Matth. XII, 9—14 (II, S. 128—134).

12. Es geschah aber in jenen Tagen: er ging hinaus auf den Berg um zu beten, und er brachte die Nacht hin im Gebete zu Gott.

Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist ganz allgemein und darum unbestimmt. Der Ausdruck: „in jenen Tagen“ kann in der Zeit zurückgreifen etwas nachträglich einschaltend, oder vorschreiten. Der Exeget hat weder für das eine noch das andere zuverläßige Anhaltspunkte; die Sache aber weiter auf dem Wege der Evangelien-Harmonie zu verfolgen, würde in ein Labyrinth von Vorfragen verstricken aus dem sich bisher noch kein Ausgang gezeigt hat. Gleich die erste Frage, ohne deren Lösung kein sicherer Schritt weiter gethan werden kann: wie viele Pascha dem öffentlichen Leben Jesu angehören, harrt noch einer solchen Beantwortung auf die man mit Zuversicht fortbauen dürfte.

Reithmayr entscheidet sich dafür daß die Erzählung zurückgreife und sich an Kap. V unmittelbar anschließe, so daß VI, 1—11

Vorgänge aus einer spätern Zeit enthielten. Die Apostelwahl fällt nach ihm geraume Zeit vor (dem zweiten) Ostern, während der zweiterste Sabbat der erste Sabbat nach Ostern ist. Seine Worte sind: „Als Jesus nach vorgenommener Apostelwahl (Luk. VI, 13) alle Städte und Flecken von Galiläa predigend durchwanderte, folgte der Gefangene (Johannes) noch immer dem Gange der Ereignisse. — Er ordnete noch eine Botschaft ab. — Als aber einige Zeit nachher, kurz vor dem zweiten Ostern, Jesus die Zwölfe aussendete, — war er (Johannes) schon von der Erde weggenommen. Mark. VI, 14. Luk. IX, 1—9. Sein Haupt fiel demnach noch vor diesem Osterfeste (Einleit. S. 459)." Sepp dagegen verlegt die Apostelwahl bis nahe zum dritten Osterfeste um ein ganzes Jahr weiter hinaus! Freilich verbindet er damit auch — gegen Ende des zweiten Jahres — zugleich die Aussendung der Apostel (IV, 328), worin ihm aber kaum jemand folgen wird, da unser Evangelist Wahl und Aussendung entschieden trennt, erstere hier letztere Kap. IX erzählend: „Er rief die Zwölfe zusammen — und sandte sie aus."

Jesus betet — eine ganze Nacht hindurch. Der Grundton seines Betens ist auch hier die Selbstopferung,*) die Hingabe an den Willen des Vaters in der Vorherbestimmung der Apostel. „Vater nicht mein Wille geschehe sondern der Deine"; denn unter den Zwölfen war — ein Judas! Kein Menschenherz faßt die ganze Größe dieses Opfers. Aber mit dem Gebete der Unterwerfung war zugleich Danksagung verbunden, denn er liebte die Erwählten und ward entgegengeliebt von ganzem Herzen und ganzer Seele.

Die practische Bedeutung des Gebetes Jesu ist leicht zu erkennen und oft genug ein Gegenstand der Mahnung und Lehre. Jesus Christus bereitet sich auf die Ausübung seines Priesteramtes durch Gebet und Wachen vor. Nach seinem Beispiele leitet die Kirche jede Weihe mit Gebet Fasten und Wachen ein. „Was sollst du thun, wenn du ein gottesdienstliches Amt antreten willst, da Christus die Apostel erwählend zuvor betet und in der Ein-

---

*) vrgl. III, 21; auch die Bem. zu Mt. XIV, 23 (II, S. 274, 275).

samkeit betet (Ambros.)?" Reischl nennt das Gebet Jesu „das Einweihungsgebet der Kirche von Seite ihres obersten Hirten und Bischofes," und die Nacht „die Vigilie zur Grundsteinlegung der apostolischen katholischen Kirche." Doch hat es hiemit nur im weitern Sinne seine Richtigkeit, nicht im engern und eigentlichen, weil mit der Wahl nicht auch zugleich die Uebertragung der apostolischen Vollmacht verbunden war. Christi Apostel im vollen Sinne wurden sie erst am Tage da er zu ihnen sprach: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch."

13. Und als es Tag wurde, berief er seine Jünger, und nachdem er zwölf aus ihnen auserwählt hatte die er auch Apostel nannte —

14. Simon den er auch Petrus nannte, und Andreas seinen Bruder, und Jakobus und Johannes und Philippus und Bartholomäus

15. und Matthäus und Thomas, Jakobus Alphäi und Simon der Eiferer heißt,

16. und Judas Jakobi und Judas Iskarioth der ein Verräther wurde,

17. und nachdem er mit ihnen herabgestiegen war, stellte er sich auf einen ebenen Platz und die Schaar seiner Jünger und eine große Volksmenge von ganz Judäa und Jerusalem und dem Küstenlande von Tyrus und Sidon, welche kamen ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden.

18. Und die Belästigten fanden Heilung von unreinen Geistern,

19. und alles Volk suchte ihn zu berühren, weil Kraft von ihm ausging und alle heilte.

Jesus erwählte die zwölf Apostel aus einem größeren Jüngerkreise der sich bereits um ihn gebildet hatte. „Jünger" gegenüber dem andern Volke das den Herrn massenhaft umschaarte wo er ging und stand, waren jene Männer welche sich öffentlich zu ihm bekannten, ihn begleiteten bewirtheten und im sonstigen nahen Verkehr gleich den frommen Frauen die wir aus dem Evangelium kennen, traten. Ihre Zahl läßt sich kaum annähernd bestimmen; sie wechselte, war

aber nie gering, da er nach seiner Auferstehung einmal mehr als fünfhundert Jüngern erschien (1 Kor. XV, 6). Die Auswählung der Zwölf bestand darin daß er den sieben welche zu seiner ununterbrochenen Begleitung schon berufen waren, noch fünf anreihte und ihnen den Namen „Apostel" gab. Eine solche Erwählung enthielt für die andern keine Zurücksetzung; alle konnten nicht in seiner nächsten Umgebung sein, und die Kräfte der sieben bereits Berufenen hatten vielleicht schon bei manchen Veranlassungen nicht mehr ausgereicht. Auch fehlte der Zahl sieben die entsprechende symbolische Bedeutung; mit Zwölfen repräsentirte Jesus das erwählte Volk, nicht so mit Sieben. Einstweilen wurde der Name „Apostel" im weitern Sinne verstanden und gebraucht. Gesandte, Bevollmächtigte hießen sie, weil der Herr seine äußern Angelegenheiten durch sie besorgen ließ; Judas führte die Kasse, Petrus bezahlte die Abgabe, andere brachten Bitten und Anliegen vor u. s. w. Jesus selbst hatte das Wort aber in einem engern Sinne genommen, der indeß erst von seiner Auferstehung an offenbar wurde. Da nun der christliche Sprachgebrauch das Wort „Apostel" nur mehr in diesem engern Sinne festhielt, so findet sich die Bezeichnung der Zwölf mit diesen Namen bei Johannes gar nicht*), bei Matthäus und Markus bloß im Apostelverzeichnisse, bei Lukas allein öfter — fünfmal im Ganzen, während der Name „Jünger" bei Johannes 80 bei Matthäus 75 mal vorkommt.

Ueber die einzelnen Namen — siehe die Bemerkungen zu Matth. X, 2 — 4 (II, S. 3 — 6 und 489 — 492). In der Reihenfolge weicht Lukas zweimal vom ersten Evangelium ab, indem er Matthäus dem Thomas vor- und Judas (Thaddäus) dem Simon nachsetzt. In den Namen darin daß er für „Kananäus" die Uebersetzung „Eiferer" und statt des Beinamens Thaddäus den eigentlichen Namen Judas wählte, aber mit dem Zusatze „Judas Jakobi" um ihn von Judas Iskariot zu unterscheiden; auch in der Widerholung des Apostelverzeichnisses (Act. I, 13) hat er denselben Namen „Judas Jakobi" beibehalten. Jakobus Alphäi heißt „Jakobus Sohn des Alphäus," wie sich aus Joh. XIX, 25 er-

*) Joh. XIII, 16 gehört nicht hieher.

gibt, „Judas Jakobi" dagegen „Judas Bruder des Jakobus"*) wie er sich selbst benennt: „Judas, Knecht Jesu Christi, Bruder des Jakobus (Jud. 1)," kraft des hohen Ansehens das dieser Apostel bei den ersten Christengemeinden auch unter den Griechen genoß, indem ihn Paulus zu den Säulen der Kirche zählt (Gal. II, 9), ferner sich darauf beruft daß er unter den Aposteln außer Petrus nur den Jakobus gesehen habe (Gal. I, 19), und endlich noch einer besondern Erscheinung Christi nach seiner Auferstehung erwähnt deren unter den Aposteln neben Petrus nur Jakobus gewürdiget wurde (1 Kor. XV, 7). Die außerordentliche Verehrung dieses Jakobus erhielt sich lange fort. Das wichtigste Zeugniß sind wohl — außer Josephus und Hegesippus in ihren bekannten Nachrichten über ihn, die Clementinen deren ganzer Inhalt an Jakobus gerichtet ist. Clemens schreibt im Auftrage des Petrus an Jakobus in Jerusalem. Da sich traditionell der Ausdruck „Judas Jakobi" früh eingebürgert hatte, war kein Mißverständniß von Seite der Leser zu besorgen.

Die Erzählung ist ziemlich lückenhaft, weder der Ort noch die Art der Auserwählung wird genauer beschrieben, so wichtig auch beides für uns wäre; nicht minder bewegt sich der weitere Bericht daß sich viel Volk um Jesus sammelte u. s. w. in ganz allgemeinen Angaben, so daß es schwer hält, sich die einzelnen Scenen anschaulich zu vergegenwärtigen, und kaum gerathen sie auf eigene Faust zu ergänzen**).

---

*) Vergleiche darüber Matth. XIII, 55 (S. 246 — 249). In einem Codex der Boblej. Biblioth. Nr. 2397, geschrieben um 1300, folgt unter dem Titel „von Papias" eine expositio de cognatis Christi, die soweit sie unsere Frage berührt also lautet: Maria Cleophae sive Alphei uxor, quae fuit mater Jacobi episcopi et apostoli et Symonis et Thadei et cujusdam Joseph —. Maria Jacobi minoris et Joseph mater, uxor Alphei, soror fuit Mariae matris Domini, quam Cleophae Joannes nominat. Wenn diese Stelle nach Grabius (Spicil. II, 30) und Dorner (Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi I, S. 217 not. 56 Ausg. 2) echt wäre, würde wohl die Streitfrage um die verschiedenen Judas und Jakob entschieden sein. Aber es könnte auch ein späterer Papias (aus dem XII Jhrdt) gemeint sein. Siehe darüber Anger (Synopsis Proleg. p. XV, XVI und Index II, p. XLII).

**) Neander macht diese Zusammenstellung: „Jesus war im Laufe des Sommers nach seinem letzten Festbesuche in Jerusalem von einer seiner Verkün-

Nachdem es Tag geworden, berief Jesus seine Jünger zu sich auf den Berg — durch wen? etwa durch Petrus oder seine drei Vertrautesten welche die Nacht mit ihm auf der Höhe zugebracht hatten? Und als jene — wie viele? um ihn versammelt waren, wählte er zwölfe aus die er bei sich behielt — während er die andern widerum entließ? Dann aber — wie lange hernach? stieg er vom Berge herab und ankommend auf einem ebenen Platze versammelte er die ganze Schaar seiner Jünger und große Volksmassen um sich mit Kranken und Besessenen die geheilt wurden. Geschah dieß alles an einem Tage, in rascher Aufeinanderfolge oder mit Unterbrechungen, so daß zwischen V. 13 und (dem folgenden) V. 20 ein Zwischenraum von etlichen Tagen lag? Etwa: Nachdem er mit seinen Aposteln die Bergeshöhe verlassen hatte, versammelte sich um ihn bald eine große Volksmenge und er heilte ihre Kranken u. s. w. Damals sprach er auch u. s. w.*)

Unser Evangelist gibt darauf keine Antwort; sein Bericht hebt

---

digungsreisen zurückgekehrt, zahlreiche Gruppen hatten sich um ihn her gebildet, angezogen durch seine Worte und Werke. Erst spät am Abende hatte man die Stadt Kapernaum erreicht, einige Wenige aus der in der Begleitung Christi gekommenen Schaar eilten dahin voraus, die meisten aber wollten beisammen bleiben und in Gemeinschaft mit ihm in die Stadt einziehen. Man lagerte sich am Fuße eines an die Stadt grenzenden Berges, und Jesus begab sich höher hinauf in die Einsamkeit. Am andern Morgen sammelte er an einem Abhange des Berges die zwölf Jünger, als einen engern Kreis um sich her und aus ihrer Mitte hält er diesen Vortrag, der für alle diejenigen, welche sich zu ihm hingezogen fühlen, bestimmt ist, sie zum Bewußtsein dessen zu führen, was sie, wenn sie seine Jünger werden sollen zu erwarten und was sie als solche zu leisten hätten (S. 378)." Sepp hat hierüber nichts, nur daß er den Ort der Bergpredigt mit Berufung auf Matthäus (!) nach Peräa verlegt (IV, 207).

*) Die durchsichtige klare Athmosphäre in Palästina erleichtert außerordentlich das Sprechen vor einer großen Volksmenge. Tobler (dritte Wanderung nach Palästina; Gotha 1859) erzählt daß man den Schall einer menschlichen Stimme bis auf die Distanz einer halben Wegstunde deutlich vernehme (209). Als Bestätigung dient Richt. IX, 17; da spricht Gedeons jüngster Sohn mit den Sichemiten auf die Entfernung von mehr als einer halben Stunde (elevata voce). Hiezu kommt noch die kraftvolle metallene Stimme aus der Brust des Morgenländers.

nur zwei Punkte hervor, das Factum der Apostelwahl und die äußere Veranlassung zu jener merkwürdigen Rede Jesu welche uns unter dem Namen der Bergpredigt bekannt ist.

Diese Unbestimmtheit hat aber auch ihr Gutes; sie erleichtert die Herstellung der Concordanz zwischen Matthäus und Lukas, so groß auch die Verschiedenheit klingen mag, da Matthäus die Rede des Herrn also einleitet: Jesus stieg auf einen Berg hinauf (V, 1) Lukas dagegen: „er stieg herab,“ was für uns noch dadurch erhöht wird daß wir zu sehr an die Bezeichnung „Bergpredigt“ gewohnt sind, der gegenüber die Rede bei Lukas gleichsam zu einer Thalpredigt würde. Wenn man aber im apostolischen Zeitalter an einen solchen Gegensatz nicht dachte, sondern außer dem Inhalte nur noch den Umstand einer außerordentlichen Volksmenge die zugegen war, beachtete, wie davon Matth. und Lukas übereinstimmend berichten, so konnten sich leicht, je nach verschiedener Auffassung, verschiedene Erzählungsformen ausbilden. Wenn man zunächst die Volksmassen welche belehrt wurden, im Auge hatte, dann ergab sich als einfachste Erzählungsform jene die wir bei Lukas finden; beachtete man aber vorzugsweise den Inhalt und die Persönlichkeit des Lehrenden, da konnte das Gegenbild dieser Scene zu Moses und dem Volke am Sinai nicht übersehen werden, und es drängte sich von selbst die Formulirung auf welche Matthäus gewählt hat: „Jesus stieg auf einen Berg.“ Eine erhöhte Stellung mußte er einnehmen. In der Betonung des Berges, der Höhe von der aus Jesus lehrte, lag ein Wink für symbolisches Verständniß. Der Berg war ein zweiter Sinai von dem herab das neue Gesetz gegeben wurde. Wir haben keinen Widerspruch, wohl aber zwei verschiedene Formen der Tradition bedingt durch die verschiedene Betonung des einen und andern Momentes.

Die äußern Umstände unter denen unser Evangelist die folgende Rede Jesu einleitet, sind somit nicht gegen ihre Identität mit der bei Matthäus, sicherlich nicht mehr als die im Einzelnen vielfach hervortretende Verschiedenheit des Inhaltes welche aber den ältern Erklärern der Mehrzahl nach kein Bedenken machte, sich für die Gleichheit zu entscheiden. So Ammonius, Hieronymus, Chrysostomus, Origenes, Euthymius, Theophylactus; von

späteren: Maldonat, Luc. Brugensis, Jansen, Cornelius a. L., Wouters u. s. w.*)

20. Und er erhob seine Augen zu seinen Jüngern und sprach: Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes!

21. Selig ihr jetzt Hungernden, denn ihr werdet gesättiget werden! Selig ihr jetzt Weinenden, denn ihr werdet lachen!

Es unterliegt keinem Zweifel daß sich die ursprüngliche Form der Bergpredigt im Ganzen bei Matthäus vorfindet, nicht hier bei Lukas. Wenn sie uns nun vom Letztern in einer wenigstens theilweisen Umarbeitung und Abkürzung geboten wird: so drängt sich die Frage vor, von wem eine solche Umgestaltung wohl herrühre, ob vom Evangelisten selbst oder von seiner Quelle aus welcher er diesen Bericht schöpfte; und im zweiten Falle ob sie eine schriftliche oder mündliche d. h. die apostolische Katechese sei. Gegen die erste Annahme muß ich mich mit Entschiedenheit aussprechen; solche Freiheiten in Behandlung des Stoffes durfte sich ein bloßer Referent, denn nur in dieser Eigenschaft tritt Lukas auf, nicht erlauben**). Ebenso aber muß ich gegen die Annahme einer schriftlichen Quelle sein, einer schriftlichen Quelle in dem Sinne als ob

*) Letzterer sagt: Nonnulli interpretes existimant sermonem istum, qui describitur Matth. V, esse diversum ab eo, qui refertur Luc. VI, propter apparentem quarumdam circumstantiarum differentiam. Rectus tamen S. Ambros. — et allii censent, esse eundem: ita etiam sentit S. P. Aug. lib. II de Cons. Evang. c. 19. Daran schließt sich nun die ganz in scholastischer Form gehaltene Beweisführung, mit den Objectiones und Responsiones. Augustinus indeß auf den sich (der Augustiner Pater) Wouters beruft, entscheidet sich nicht. Gegen die Identität sind Basilius, Albertus, Anselmus, Toletus, Sylveira der sich aber mit Unrecht auch auf Ambrosius beruft; unter den neueren Kistemacker, Patritius, Kraft, nicht so Maffl, Bucher, Reischl.

**) Es scheint mir sehr gewagt; alle Umgestaltungen und Abänderungen directe dem Evangelisten zuzuschreiben. Wie stünde es da mit der historischen Treue? Wir müßen zwischen Evangelist (als Geschichtschreiber) und Apostel wohl unterscheiden. Darum halte ich es nicht für richtig, wenn noch die neuesten Erklärer alles nur vom persönlichen Willen des Lukas oder wie man sagen möchte, von seiner evangelischen Weisheit abhängig machen.

dem Evangelisten das wenn auch später verfaßte schriftliche Memoire eines Ohrenzeugen zu Gebote gestanden wäre. Denn in diesem Falle wären die Veränderungen und Auslassungen bloß zufällig, wie es bei spätern Niederschreibungen von Reden zu geschehen pflegt, während hier das entschiedene Gegentheil unverkennbar hervortritt, die Absichtlichkeit der Umgestaltung ist ebenso unzweifelhaft, als sie selbst. Es bleibt uns daher nur die mündliche Quelle der apostolischen Katechese. Lukas berichtet genau so wie er und mit ihm die Gemeinden an welche seine Schrift gerichtet ist, aus dem Munde der Apostel vernommen hatten. Wir haben in der Bergpredigt des Lukas ein merkwürdiges Beispiel der apostolischen Freiheit im katechetischen Unterrichte. Die Aussprüche und Lehren Jesu wurden den Heidenchristen so vorgetragen wie sie ihnen am verständlichsten waren und am nutzbringendsten sein mochten. Die Apostel nahmen keinen Anstand, Sätze in andere Formen umzukleiden, wenn auch der Sinn modificirt wurde; denn theilweise Aenderung des Sinnes ist noch keine Alterirung oder Schmälerung der Wahrheit. Sprechende Belege sind gleich unsere beiden V. 20 und 21: „Selig ihr Armen, ihr Hungernden, ihr Weinenden" — verglichen mit dem Wortlaute bei Matthäus. Aus Sentenzen bildeten die Apostel vor einem gewissen Kreise von Zuhörern Anreden, und von acht theilten sie vier mit. Das ist apostolische Weisheit und apostolische Vollmacht und daß Lukas strenge dabei bleibt was und wie er gehört hat und belehrt wurde, ist evangelische Treue.

Hat es mit dem eben Gesagten seine Richtigkeit, dann ergibt sich daraus auch ein sicherer Kanon für die Erklärung, freilich dem gewöhnlich angewendeten nicht selten gerade entgegenstehend, weil er dahin lautet daß wir die einzelnen Sätze nur nach dem Zusammenhange den sie an Ort und Stelle haben d. h. ohne Rücksicht auf Matthäus erklären dürfen. Wenn die Zuhörer oder Leser von Matthäus nichts wußten, hörte selbstverständlich alle derartige Rücksichtsnahme auf. Die ersten drei Evangelien sind überhaupt so geschrieben daß keines eine bewußte Beziehung auf das andere enthält. Es ist daher nicht erlaubt, zu „arm" aus Matthäus „im Geiste," oder zu „hungernd" aus demselben Evangelium „nach der

Gerechtigkeit" als Erklärung zu ergänzen, und falsch ist der Kanon: „wir haben bei Lukas einen Auszug der Bergpredigt des Matthäus, also ist sein Verständniß der letzteren zu entnehmen." Wohl mag, wenn wir solche Rückbeziehungen aus exegetischen Gründen abweisen, manches Wort am Tiefsinne verlieren, aber der bloße Tiefsinn war den Aposteln nicht das Höchste und Einzige, sondern allein die Belehrung, der Trost, die Mahnung; sie reichten Milch den Kleinen, und die Exegese thut nicht gut, die süße labende Milch in andere Nahrung zu verkochen. —

Die Ausdrücke „arm, hungernd, weinend" stehen in streng buchstäblichem Wortsinne. Die „Glückseligkeitslehre" Jesu Christi tritt hiemit in den entschiedensten Gegensatz zur Glückseligkeitslehre der heidnischen Welt und ihrer Anschauung. Ein „selig" über Arme, ein „wehe!" über Reiche war noch nie gehört worden. Auch der schöne sokratische Satz, daß nichts bedürfen der Gottheit ähnlich mache, näherte sich dieser Lehre nur scheinbar, nicht in Wahrheit, wie man leicht fühlt; denn der nichts bedürfende ist kein armer; nichts bedürfen schließt ein „haben" nicht aus, wohl aber das „arm sein." Da es nun aber Thatsache ist daß die Welt nicht jeden Reichen ohne weiteres glückselig preist, so kann auch die Seligpreisung Jesu nicht jedem Armen ohne weiters gelten. Das Wort muß deßhalb nothwendig in einem bestimmten, nicht im vagesten Sinne genommen sein. Diese Sinnbestimmung enthält bei Matthäus der Zusatz „im Geiste", bei Lukas liegt sie in der Form der Anrede: „Selig ihr Armen," d. h. selig solche Arme wie hier meine Jünger sind, andere meint er nicht. Nun hält es nicht schwer, den Charakter dieser Armuth genau anzugeben. Selig ihr Armen heißt: 1 Selig jene die wegen ihrer Armuth glauben; 2 selig jene die wegen ihres Glaubens arm sind. Die meisten von den Jüngern Jesu waren arm; die Armuth hatte sie ihm zugeführt; viele von den Jüngern Jesu hatten, um ihm nachzufolgen, auf alles verzichtet, waren arm geworden. Und was an den Jüngern geschehen, widerholte sich fort und fort, besonders in der ersten Zeit der Predigt des Evangeliums unter den Heiden. Die Armen zuerst wurden gläubig, und viele von den Gläubigen wurden arm, wurden aller Güter beraubt, oder gaben alles hin, um Christus

zu gewinnen. Welch' größern und wahrern Trost konnten die Apostel den ersten gedrückten armen Gemeinden in der Heidenwelt bieten, als das süße Wort Christi: Selig ihr Armen!

Dieser Wortsinn ist so zwingend daß ein großer Theil der älteren Erklärer auch Matth. V, 3 darnach deuteten, wahrscheinlich unter dem Einfluße unserer Stelle. Ich habe auf Maldonat schon verwiesen (siehe zu Matth. V, 3. I, S. 140); neben ihm vergleiche Jansenius der sich auf Bernard und Basilius stützt und speciell unsere Stelle (bei Luk.) citirt, um daraus den Vorzug der buchstäblichen Fassung vor der bildlichen (Armuth-Demuth) zu erweisen. Ebenso Luc. Brug. unter Berufung auf den Papst Chromatius der sagt: „Nicht jede Armuth ist glücklich zu preisen, denn oft wird sie nur gezwungen ertragen, bisweilen kommt sie von schlechten Sitten, oder vom Zorne Gottes; selig ist die Armuth nur derjenigen welche mit Geist und Willen wegen Gott sich arm machen, die arm geworden sind der Welt, um reich für Gott zu werden." Wenn nun wohl diese Deutung bei Matthäus wegen des beigefügten „am Geiste" nothwendig scheitert, so nicht minder umgekehrt die Erklärung von der geistigen Armuth an unserer Stelle wegen des Mangels einer solchen nähern Bestimmung. Aber diese Verschiedenheit ist kein Widerspruch, wie schon zu Matth. gezeigt worden ist (I, S. 139).

Jesus sagt nicht: „selig ihr Armen, denn ihr werdet reich werden." Das wäre in Verbindung mit dem folgenden „satt werden, lachen" zu unbestimmter Natur gewesen. Man hätte es für ein gewöhnliches Paradoxon halten können das nur unter gewissen Beschränkungen wahr ist, wie: besser arm als reich, besser weinen als lachen. Ganz so spricht auch Salomo: „Besser zu gehen in das Haus der Trauer, als zu gehen in das Haus des Mahles; besser Betrübniß als Lachen u. s. w. (Pred. VII, 2, 3)." Nicht eine allgemeine Sentenz oder philosophische Weltanschauung wollte Jesus aussprechen, sondern den göttlichen Rathschluß der den Armen das Himmelreich bestimmt hat. Um dessentwillen sind sie selig zu preisen. Das wirkt bestimmend und erklärend auch auf die nächsten beiden „selig" ein, wornach jenes satt werden und lachen bezeichnet ist welches im Himmelreiche statt hat.

Der Ausdruck „Reich Gottes" ist gleichbedeutend mit Himmelreich" bei Matthäus; in alttestamentlich-prophetischer Sprache ist es das messianische Reich, in christlich-apostolischer die Kirche — die Vereinigung mit Gott in und durch Jesus Christus. Die Vereinigung mit Gott, die Annahme der evangelischen Botschaft hat einen solchen Reichthum geistiger Güter und ewiger untrüglicher Hoffnungen daß Armuth Hunger und Trauer um ihretwillen selig zu preisen sind.

Die Belehrung liebt es, mit allgemeinen Sätzen spezielle, beispielsartige zu verbinden, sie veranschaulichen die allgemeine Wahrheit. Dasselbe geschieht auch hier; der umfassende Begriff „arm" schließt das besondere „hungernd, weinend" in sich ein; der Hungernde, der Weinende ist arm, nicht jeder Arme hungernd oder weinend. Wenn aber diese Ausdrücke im Verhältnisse wie allgemeines und besonderes stehen, dann folgt mit Nothwendigkeit, daß „hungernd und weinend" in demselben Sinne wie „arm" genommen werden müßen, also nicht „hungernd" im geistigen, während „arm" im buchstäblichen Sinne stünde; aber auch nicht „hungernd" in unbeschränkter Ausdehnung, während sie bei „arm" genau angegeben wäre. Es gilt also hier wie oben: Selig jene welche wegen ihres Hungers glauben; selig jene welche wegen ihres Glaubens hungern. Das fordert der logische Zusammenhang, und zu einer Abweichung davon liegt keine Veranlassung und keine Berechtigung vor. Für die buchstäbliche Fassung spricht auch besonders das Wörtlein „jetzt," dem gegenüber die Verheißung das jenseitige Leben umfaßt: „ihr jetzt Hungernden werdet gesättigt werden im Himmel, ihr jetzt Weinenden werdet lachen im Himmel."

Die ältern Erklärer dachten gar nicht daran die buchstäbliche Deutung zu verlassen. Jansen sagt (zu Matth. V, 6): „Lukas hat bloß: Selig die ihr jetzt hungert —, was man durchweg vom leiblichen Hunger und Durste verstehen zu müssen scheint." Luc. Brug.: „Hunger und Durst ertraget geduldig, sei es aus Mangel, sei es aus freiem Willen —" und er führt die Stelle aus Ambrosius an: „Es ist also überzeugend dargethan daß Armuth Hunger Schmerz welche man für Uebel hält, nicht bloß keine Hindernisse sondern vielmehr Hilfsmittel zum ewigen Leben sind." *)

*) Ambros. II de Offic. c. IV.

Maldonat will sogar die Sentenz bei Matthäus im buchstäblichen Sinne vom leiblichen Hunger deuten: „Selig jene die hungern und dürsten weil ihnen kein Recht wird“ — nach 1 Kor. IV, 11: „Bis diese Stunde hungern und dürsten wir, sind entblößt und werden geschlagen und haben keine bleibende Stätte.“ Vergleiche auch Kistemacker: „Die hier auf Erden in Trübsal und Widerwärtigkeiten sind, von der Hand Gottes sie aufnehmend, obzwar die menschliche Schwachheit ihnen Seufzer und Thränen auspreßt, selig, sagt der Herr, sind sie; die Noth führet sie dahin, von dem was hienieden, entfesselt zu sein, ihren Blick zu erheben nach dem was droben ist, ihre Traurigkeit wird einst in Freude, ihr Weinen in Lachen der Wonne verwandelt werden.“

22. Selig seid ihr, wann euch die Menschen hassen werden, und wann sie euch ausschließen werden und schmähen und ausbringen euren Namen als einen schlechten wegen des Menschensohnes.

23. Freuet euch an jenem Tage und hüpfet auf; denn siehe euer Lohn ist groß im Himmel; denn auf eben dieselbe Weise haben ihre Väter mit den Propheten gethan.

Die Rede ändert sich hier etwas in der Form. Der Grund liegt darin daß Jesus Chr. von einer Sache spricht die damals noch ganz im Bereiche der Zukunft lag. Arm, hungernd, weinend waren die Jünger schon, aber in keiner Weise noch „verfolgt, gelästert, gehaßt.“ Doch wenn auch dieses, das Schwerste und Schrecklichste, eingetroffen sein wird (wörtlich: wenn euch die Menschen gehaßt haben werden), sind sie selig zu preisen und sollen sie frohlocken; denn ihr Lohn im Himmel ist groß oder hundertfach, wie Jes. anderswo betheuert. Der letzte Satz: „auf dieselbe Weise haben ihre Väter mit den Propheten gethan,“ dient nicht bloß als Begründung für: „euer Lohn ist groß,“ sondern zugleich auch für den Obersatz: „wenn euch die Menschen hassen werden.“ Ihr werdet dem Hasse nnd der Verfolgung so wenig entgehen können, als es die Propheten konnten.

Lukas stimmt hier dem Realinhalte ganz, dem Wortlaute nach fast ganz mit Matthäus überein, weßhalb wir auf die dort gege-

bene Erklärung verweisen dürfen. Eine unbedeutende Verschiedenheit waltet ob in der Wahl der einzelnen Ausdrücke über die Art der kommenden Leiden. Lukas beschreibt zuerst die Gemüthsstimmung: „sie werden euch hassen," dann geht er über auf die werkthätigen Aeußerungen des Hasses, deren er drei anführt: „ausschließen, schmähen, den Namen als einen schlechten ausbringen." Wenn wir beachten daß zunächst solche Leiden bezeichnet werden welche den Aposteln die Juden (nicht die Heiden) zufügen werden, worauf deutlich der Blick in die Vergangenheit („so haben ihre Väter gethan") verweist: dann ergibt sich das Verständniß der beiden ersten Ausdrücke mit Leichtigkeit und Sicherheit. „Ausschließen" heißt „sie werden auch in den Bann thun;" „schmähen" umfaßt jene Schmähungen, Beschimpfungen und Fluchworte welche mit dem Banne verbunden waren. Dunkler ist das dritte: „euren Namen ausbringen." Wir dürfen dabei nicht von jenem gemeinsamen Namen ausgehen den die Jünger Jesu später in „Nazaräer (Secte der Nazaräer, Act. XXIV, 5)" bei den Juden und in „Christen" bei den Heiden (Act. XI, 26. 1 Petr. IV, 16) erhielten, weil in diesem Falle der Zusatz „wegen des Menschensohnes" mehr störend als erläuternd sein würde*), sondern müßen beim eigentlichen Namen jedes Einzelnen bleiben; „wenn sie deinen Namen als einen schlechten ausbringen," d. h. wenn sie deinen Namen in schlechten Ruf bringen werden. Jesus macht hiebei die Voraussetzung daß der Name jenes Jüngers gegen den die Juden also verfolgend einschreiten werden, bekannt sei, etwa: wenn sie dich, Petrus, ausschließen und schmähen und deinen Namen als Ausbund der Schlechtigkeit in Verruf bringen werden wegen des Menschensohnes: dann freue dich und frohlocke.

---

*) Luc. Brug. ad Matth. V, 11: nomen ipsum Christiani, impiis crimen erat. Reischl mit Berufung auf die bekannte Stelle bei Tertullian: „Wir Christen werden von euch gemartert, wenn wir bekennen, und freigesprochen, wenn wir verleugnen; denn die Schlacht gilt dem Namen." Dosterz.: „Denke an den Namen den sie als Jünger Jesu trugen." Mey. sagt dagegen mit Recht, daß „diese Vorstellung erst durch das folgende ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. hintrete."

24. Doch wehe euch ihr Reichen, denn ihr habet eure Tröstung.

25. Wehe euch ihr Satten, denn ihr werdet hungern. Wehe euch ihr jetzt Lachenden, denn ihr werdet klagen u. weinen.

Dem selig! folgt ein wehe über die Reichen, die Satten, die Lachenden. Diese Begriffe haben ihre Sinnbestimmung oben in ihren Gegensätzen; es sind also jene Reichen gemeint die wegen ihres Reichthumes nicht glauben, die wegen ihres Reichthumes nicht zu Jesus kommen. Selig jene die wegen ihrer Armuth glauben, wehe jenen die wegen ihres Reichthumes nicht glauben! Die Begründung dieses Wehe durch: „sie haben ihre Tröstung," bildet sachlich einen ebenso vollkommenen Gegensatz zu: „ihrer ist das Reich Gottes," wie reich zu arm; denn es war allgemein üblich, gegründet auf alttestamentlichen Gebrauch, die messianische Zukunft mit ihren Gütern und Segnungen d. i. das Reich Gottes kurzweg die Tage der „Tröstung," sowie Christus selbst den „Tröster" zu nennen*). Also heißt: „sie haben ihre Tröstung," soviel als: „sie haben ihr Himmelreich, ihren Messias eben in ihrem Reichthume," eine andere Tröstung, ein anderes Himmelreich, einen andern Messias gibt es für sie nicht. Wem aber der Reichthum alles ist — wer wird einen solchen Menschen nicht beklagen?

Ausgehend vom Satze des heil. Ambrosius: „Nicht das Vermögen ist schuldbar sondern die Neigung,"**) ergänzen die Erklärer gewöhnlich „im Geiste" bei „reich," wie es bei „arm" nach Matth. steht. Luc. Brug.: „Wie Jesus unter den Armen jene im Geiste meinte, so unter den Reichen jene nach ihrem Willen und ihrer Neigung, welche, nicht reich seiend, reich werden wollen, wie der Apostel sagt (1 Tim. VI, 9); oder die, wirklich reich,

*) Vrgl. II, 25, und die Anmerk. darüber. Zu Js. IV. 3: sanctus vocabitur omnis qui scriptus fuerit ad vitam, fügt der Chald. erklärend bei יחזי בנחמת ירי' videbit consolationem Jerusalem. Ebenso (zu Jer. XXXI, 6) pars eorum erit in terra Israel qui desiderabant annos consolationis venturos (לשני נחמתא דאתין). Ueber die Schwurformel אראה בנחמה ita videam consolationem! vrgl. Lightf. II, p. 498.

**) Non census, sed affectus in crimine est.

den Reichthümern ihr Herz zuwenden nach dem Psalmisten (Ps. LXI, 11); denn es gibt solche die haben als ob sie nicht hätten; diese bezeichneten wir als den dritten Grad der Armuth im Geiste." „Welches Wehe die Reichen treffen werde, sagt Beda, erkennt man am besten vom Gegentheile wornach den Armen das Reich Gottes verheißen wird. Davon entfremden sich alle welche hienieden ihren Trost suchen, indem sie vom gerechten Richter hören werden: „Gedenke daß du dein Gutes schon empfangen hast."

„Satt und lachend" specificiren das allgemeine „reich;" in gleicher Weise „hungern und weinen" den Zustand der folgen wird, wenn die Tröstung des Reichthumes zu Ende geht. Die beiden Prädicate „satt und lachend" schildern treffend den Charakter der damaligen heidnischen (ungläubigen) Welt; sie war leiblich satt und geistig lachend. Welch wunderbarer lachender Reiz der menschlichen Kultur in damaliger Kunst und Wissenschaft! Welch satte Ueppigkeit in allen sinnlichen Genüssen! Aber Hunger und Klage blieben nicht aus.

26. Wehe, wann von euch gut reden werden alle Leute; denn auf eben dieselbe Weise haben mit den falschen Propheten ihre Väter gethan.

Die Begründung des letzten wehe ist nicht ganz ausgeführt; mit der fehlenden Ergänzung würde sie lauten: „denn so thaten ihre Väter mit den falschen Propheten die in der Hölle (Gehenna) sind." Doch bedurfte es dieses Beisatzes nicht, da er schon in „falsche" miteinbegriffen war. Ueber die falschen Propheten gab es nur ein wehe; ihnen gleichgestellt werden, war ausreichende Ursache zu einem wehe*).

Von den leiblichen Gütern geht Jesus auf die größern geisti-

*) Jer. V, 31: „Die Propheten weißagen falsch — und mein Volk liebt es so." Mich. III, 5: „Die Propheten, die Verführer meines Volkes, die mit den Zähnen beißen und „Friede" predigen." III, 11: „um Geld weißagen ihre Propheten — sprechend: Ist nicht der Herr in unserer Mitte? kein Uebel wird über uns kommen." Jer. VII, 4: „Verlasset euch nicht auf Lügenworte, wenn sie sprechen: Tempel des Herrn, Tempel des Herrn, Tempel des Herrn!"

gen über — vom Reichthume auf die Ehre. Für Ehre und Ruhm kann man auf Reichthum und Sattsein und Lachen verzichten; um so schrecklicher aber, wenn auch diese Verzichtung ein wehe trifft. Und doch bleibt es dabei. Wehe denen die wegen des Lobes der Menschen nicht glauben, die Ehre und Ruhm von der Wahrheit ferne hält!*)

Es wird sich kaum beanstanden lassen daß Jesus dieselben anrede denen die bisherigen wehe gegolten haben, das sind die Ungläubigen, die Welt im biblischen Sinne, nicht seine Jünger. Dafür zeugt die Symmetrie; dem obigen „selig wann euch hassen,“ entspricht hier: „wehe wann euch loben.“ Ferner zeugt dafür Form und Inhalt; die Form, weil wir keine Warnung sondern einen Urtheilsspruch haben: „wehe, wann gut geredet haben werden,“ nicht: „wehe, wenn gut reden würden.“ Zur Stunde da alle Menschen euch zurufen: selig, spreche ich: wehe! Haben wir aber keine Warnung, dann ist der Inhalt selbstverständlich nicht von seinen Jüngern zu deuten.

Warum hat Lukas nur vier Seligpreisungen? d. h. warum wurden in den Kreisen für welche unser Evangelium bestimmt war, nur diese vier vorgetragen? Ein Grund lag wohl darin daß diesen vier allein ebenso viele wehe aus dem Munde Jesu entgegengestellt werden konnten. Denn diese wehe sind nicht etwa von den Aposteln erfunden worden, um Gegensätze zu bilden, sondern sie stammen aus dem Munde Jesu Christi, wenn sie auch vielleicht bei einer andern Gelegenheit ausgesprochen und mit einer Widerholung des selig über die Armen verbunden wurden. Ein anderer Grund war, daß eigentlich nur die hier aufgeführten „selig“ in directer Opposition mit der Seligkeitslehre der Welt standen; die andern: selig die Sanftmüthigen, die Barmherzigen, die Reinen, die Fried-

*) Die Griechen und Römer haben auch eine Reihe von Sentenzen gegen das Haschen nach der Gunst der Menge. Aelian. V. H. II, 6 *παράδειγμα ὅτι οὐ δεῖ τοῖς πόλλοις ἀρέσκειν.* Philistr. Nic. Soph. *φοβοῦμαι δῆμον ἐπαίροντα μᾶλλον ἢ λοιδορούμενον.* Sen. Epist. 29 quis enim placere potest populo, cui placet virtus? Als Phokion einmal vom lauten Volksbeifalle unterbrochen wurde, fragte er seine Freunde: Habe ich unversehens etwas Schlechtes gesagt? Obsequium amicos, veritas odium parit. Vrgl. Grotius, Wetstein.

fertigen" — fanden hundert Anklänge auch bei den Weisen unter den Heiden. Ueber die Lehre waltete kein Zwiespalt, aber das Thun und Vollbringen fehlte, weil Sanftmuth und Barmherzigkeit, Reinheit und Friedfertigkeit nur im Stande der evangelischen Armuth geübt werden können.

Der hl. Ambrosius sagt, Lukas habe sich deßhalb auf vier Seligpreisungen beschränkt, weil in ihnen die acht bei Matthäus mitenthalten seien; denn sie umfaßten die vier (auch den Heiden bekannten) Cardinaltugenden.*) Dabei blieb man nun gerne und deutete „selig die Armen" von der Mäßigkeit welche die Affekte beherrscht, die Welt verachtet, alles Gott unterordnet; „selig die Hungernden" von der Gerechtigkeit, indem der Hunger nach der Gerechtigkeit welche jedem das Seinige gibt und lieber selbst Mangel leidet, gemeint sei; „selig die Weinenden" von der Klugheit die weint wo andere lachen, die trauert über das Hinfällige und Irdische und ihren Trost nur im Himmlischen und Unvergänglichen sucht; „selig die Verfolgten" von der Tapferkeit welche Haß und Widerspruch nicht scheut, Leiden und Widerwärtigkeiten trägt und alle Hindernisse des Guten mit Ausdauer und Standhaftigkeit überwindet. In gleicher Weise stellt man die vier wehe als die Repräsentanten der vier Hauptlaster der Welt auf; Christus spreche wehe über die Begierde nach irdischem Gewinne — die Habsucht, über die unmäßige Sorge für den eigenen Leib — die Weichlichkeit, über das Haschen nach Lust und Vergnügen — die Genußsucht, über das Jagen nach Lob und Gunst — die Gefallsucht.

27. Aber euch die ihr höret, sage ich: Liebet eure Feinde, thut gutes denen die euch hassen,

28. segnet die euch verfluchen, und betet für die welche euch beleidigen.

Jesus fährt fort, sich wider zu seinen Jüngern wendend: „Euch aber die ihr höret," ähnlich wie: wer Ohren hat zu hören, höre!

---

*) Quatuor beatitudines S. Lucas dominicas posuit, octo vero S. Matthaeus: sed in illis octo istae quatuor sunt, et in quatuor istis illae octo. Hic enim quatuor velut virtutes amplexus est cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reseravit.

also: Euch, die ihr befähigt seid zu hören d. i. zu verstehen, sage ich: liebet eure Feinde; liebet die von denen ich gesagt daß sie euch verfolgen werden. Das vierfache: liebet, thut gutes, segnet, betet! klang nicht weniger befremdlich als das vorhergehende vierfache selig über die Armen die Hungernden die Weinenden die Verfolgten. Ja es mußte, da Jesus nicht eine bloß ideale Feindschaft im Auge hatte, sondern ganz concrete und sehr heftige Feinde und Hasser, noch mehr im Widerspruche mit der Weltanschauung und practischen Uebung stehen. Wenn wir bloße Redensarten und fromme Wünsche von einem directen Gebote unterscheiden, so sehen wir leicht daß Jesus ein Größeres und Schwereres fordert wo er sagt: „liebet eure Verfolger!" als in den Worten: „freuet euch wenn sie euch verfolgen!" Die Freude schließt die Feindesliebe nicht in sich ein; es könnte ja auch eine Freude über den Untergang des Verfolgenden sein. Jesus schreitet zum Höchsten und Vollkommensten vor. Die Grundstimmung welche den Jünger Jesu beseelen muß, ist die Liebe; aus ihr quellen wie einzelne harmonische Töne: gutes thun, gutes reden, um gutes beten, oder die Liebe im Werke, im Worte, in der Gesinnung; letztere als das höchste, nicht als Anfang und Grund der Liebe der allerdings auch ein innerer ist. Gleichwie unter den Geistesgaben die „Furcht des Herrn" als ihr Anfang und als ihre Vollendung erscheint, so ist die Liebe des Herzens Anfang und Vollkommenheit der Liebe. Eine höhere Liebe als jene in der Jesus am Kreuze und Stephanus während der Steinigung für ihre Verfolger und Mörder beteten, gibt es nicht mehr. Dem allgemeinen „liebet" entspricht das eben so allgemeine „eure Feinde"; die Feindschaft nun zeigt sich im Hasse, im Verfluchen, im Beleidigen d. i. in der Gesinnung, im Worte, im Werke. Der Hassende wird dadurch entwaffnet daß man ihm gutes thut, der Verfluchende daß man ihn segnet, der Beleidigende daß man für ihn betet.

Nach Matth. V, 44 verbindet man gerne die letzten beiden Satztheile: „segnet die euch fluchen, betet für die welche euch beleidigen," zu Einem Satze: „betet für die welche euch verfolgen," und stellt Feind, Hasser, Verfolger als drei Steigerungen der Feindschaft auf, denen ebenso drei Steigerungen der Freund-

schaft entsprechen: lieben, gutes thun, beten. Man kann Feind sein, ohne zu hassen, aber man kann nicht hassen ohne Feind zu sein, und nicht verfolgen (beleidigen) ohne zu hassen. Welches Schauspiel, ruft der hl. Basilius aus, wie erhaben, wie wunderbar, wie die menschliche Natur übertreffend, einen Menschen zu sehen der Schmähungen, Schläge und hundert anderes erduldend, was in Wort und That die größte Kränkung anstrebt, nicht vom Zorne bewegt wird, nicht auf Widervergeltung sinnt, sondern voll der Sanftmuth für den der ihn mit Unrecht überhäuft, betet."*) „Hier, sagt ein älterer Erklärer, sollten wir leisten, was die Anhänger einer Schule thun, wie z. B. die Platoniker vorzugsweise in Schutz nehmen was sich als Platonische Lehre kund gibt; denn unser Ausspruch ist der christlichen Philosophie ganz eigenthümlich. Oder wo und bei welchen Menschen findet es sich daß der Verfluchte segnet, der Beleidigte betet? Wenn dieses aber ganz speciell unsere Lehrsätze sind, müßen wir ihnen um so gewissenhafter nachkommen."

Siehe noch Matth. V, 44 (I, S. 219) und die Ermahnung des Apostels: „Segnet die euch verfolgen, segnet und wollet nicht fluchen (Röm. XII, 14)."

29. Dem der dich auf die Wange schlägt, reiche auch die andere dar, und dem der dir den Mantel nimmt, wehre auch nicht das Kleid.

30. Jedem der dich bittet gib, und von dem der das deinige nimmt, fordere nicht ab.

31. Und wie ihr wollet daß euch die Menschen thun, ebenso thuet auch ihr ihnen.

Jesus Christus macht vom obersten Grundsatze der Liebe wie er sie fordert, einfache von selbst sich gleichsam ergebende Anwendungen auf das practische Leben. Er zeigt in schönen Beispielen oder Lehrsätzen: 1 wie die christliche Liebe duldet (V. 29), 2 wie sie hilft (V. 30), 3 wie sie handelt (V. 31). Unaufgefordert handelt sie nach dem Lehrsatze von V. 31; auf-

---

*) Orat. IX.

gefordert gibt sie und verweigert sie nicht nach dem Muster das V. 30 aufstellt; vergewaltiget widersteht sie nicht kraft des Gebotes in V. 29.

Der zweite Satz in V. 30: „von dem der das Deinige nimmt, fordere nicht ab" lautet bei Matth. V, 42: „von dem der bei dir entlehnen will, wende dich nicht ab." Das erstere ist stärker, aber „nehmen" ist jedenfalls im Sinne von „entlehnen" gemeint, nicht ein räuberisches gewaltsames oder heimliches stehlen. Der Unterschied beider Aussprüche besteht also darin daß Matthäus hat „entlehnen will," was dem vorhergehenden „wer dich bittet", parallel steht, Lukas dagegen das factische entlehnen und zum Gebrauche sich aneignen setzt, was zum Vorausgehenden eine Steigerung (einen Klimax) bildet: „wer bittet (ohne zu nehmen), wer nimmt (ohne zu bitten)," nimmt zum zeitweiligen Gebrauche, d. i. entlehnt. Damit erledigen sich die Bedenken gegen diesen Satz, als ob er die Duldung zu weit ausdehne und deßhalb kaum ursprünglich sei. Ein „nehmen" wie es hier gemeint ist, ein factisches entlehnen und gebrauchen für sich kommt im täglichen Verkehre und Leben oft genug vor, so daß es zum richtigen Verständniße keiner besondern Erörterung bedurfte.

Der Spruch in V. 29: „dem der dir den Mantel nimmt, wehre auch nicht das Kleid," lautet bei Matth. V, 40 gerade umgekehrt: „wer mit dir rechten und dein Kleid nehmen will, dem lasse auch den Mantel." Letzteres ist die ursprüngliche Form; bei Lukas haben wir eine unzweifelhaft absichtliche Umstellung, weil die Sentenz wie sie Matth. hat, auf den speciell jüdischen Rechtsgrundsatz anspielt, wornach ein Mantel nicht in Beschlag genommen werden durfte, sondern nur ein Kleid. Der Mantel war vom Pfandrechte eximirt; er konnte gerichtlich nicht an Zahlungsstatt gefordert werden. Da eine Bekanntschaft mit diesem speciellen Gesetze worauf aber wesentlich das Verständniß des Satzes beruhte, bei den Fremden nicht vorausgesetzt werden konnte, mußte eine Umgestaltung der Sentenz selbst vorgenommen werden. Sie ergab sich leicht nach dem Sprichworte: „der Rock ist näher als der Mantel"; also: wer dir den Mantel nimmt, dem gib auch das Kleid, ehe du es zur Klage kommen ließest; denn besser ist ein Friede

ohne Kleid, als ein Kleid ohne Friede. Das in Rede stehende „nehmen" ist ein widerrechtliches, und in so ferne gewaltsames als es auf unberechtigte Ansprüche gegründet wird, aber kein straßenräuberischer Ueberfall, kein Stehlen und Rauben im engsten und eigentlichen Sinne.*)

Um die hohe Vollkommenheit der christlichen Gebote zu erweisen, berufen sich die ältesten Väter und christlichen Apologeten insgesammt auf diese Aussprüche Jesu, wie z. B. auf sein Gebot der Feindesliebe, und Celsus machte sie sogar zum Gegenstande der Satire über die Christen. Justinus in seiner ersten Vertheidigungsschrift führt als Worte Christi an: „Dem der dich auf die Wange schlägt, reiche auch die andere, und wehre dem nicht der dir das Kleid oder den Mantel nehmen will,**) und widerum: Jesus befahl, dem der einmal geschlagen hat, ein widerholtes Schlagen zu gewähren; dann nochmal: Wir sind entschlossen, selbst nicht geringes jemanden entgelten zu lassen, da der neue Gesetzgeber uns also geboten." ***) Athenagoras sagt: „Ihr habt gelernt, nicht bloß nicht wider zu schlagen und nicht zu rechten mit denen die euch zu Gericht führen und berauben, sondern denen die euch auf eine Wange schlagen, auch den andern Theil des Hauptes darzubieten, und denen die den Mantel nehmen, auch den Rock zu lassen." †) In den Clementinischen Homilien steht: „Es ist Sache des Gerechten, sprach Clemens, dem Schlagenden auch die andere Wange zu reichen, und dem der ihm den Mantel nimmt, auch das Unterkleid (?) zu geben." ††)

Ueber die Verpflichtung welche diese Gebote enthalten, haben wir uns zu Matth. V, 40—42 ausgesprochen, da wir sagten, diese Beispiele spiegeln die Gesinnung, enthalten aber keine Direc-

---

*) Gegen Tholuck (Bergpr.): Die Stellung der Worte bei Lukas spricht entschieden für ein gewaltsames Entreißen; wer einen berauben will, reißt natürlich das Oberkleid zuerst herunter.

**) Apol. I, p. 63. B.

***) Tryph. 18. p. 236. A.

†) Leg. 1.

††) Hom. 15, 5. *τὸ μαφόριον* — das sich in keinem Lex. findet, etwa Unterkleid — *ˊφερειν*?

tive für die einzelnen Handlungen, gegründet auf den gleichlautenden Ausspruch des hl. Augustinus (I, S. 213—216 und 299—302 zu VII, 12).

Dieser Ausspruch blieb auch maßgebend für die bei weitem überwiegende Mehrzahl der Erklärer. Ganz genau denselben Gedanken spricht z. B. Albertus Magn. aus: Wir müßen was den Gleichmuth unserer Seele betrifft, immer bereit sein, zum ersten Schlage einen zweiten und dritten und so fort hinzunehmen. Und Paschasius zur Psalmstelle: Bereit ist mein Herz, über die Widerholung dieser Worte: Wegen der beiden Wangen verdoppelt sich die prophetische Rede, als ob stehe: Bereit ist mein Herz, innerlich alle Schmach zu tragen, bereit ist mein Herz, äußerlich gerne zu übernehmen was mich kreuzigen mag. Die Gottlosigkeit, sagt Tertullian, soll ermüdet werden durch deine Geduld.*) Von spätern vergleiche außer Mald. dessen schon bei Matth. erwähnt wurde, Jansen: „Also müßen wir bereitet und in geistiger Verfassung sein, daß wir nicht nur auf keine Widervergeltung warten, sondern dieses alles und auch noch schwereres gleichmüthig erdulden. Nach außen hin aber geschehe was denen nützen zu können scheint denen wir wohlwollen müßen, damit wir zu ihrer Besserung und Widerversöhnung mitwirken. Wenn Christus und Paulus, als sie geschlagen wurden, nicht die andere Wange darreichten, so erfüllten sie dieses Gebot doch, aber in ihrem Herzen, nicht im äußern gleichförmigen Werke, beobachtend sein Ziel und Ende nicht den Buchstaben, gleichwie es der Vater erfüllt, wenn er den Sohn züchtiget. Darum hat auch hier der Spruch des hl. Augustinus Platz: Liebe, und thue was du willst."

32. Und wenn ihr die liebet die euch lieben, welcher Dank ist euch? denn auch die Sünder lieben die sie liebenden.

Die Verbindungspartikel „und" knüpft unsern Vers nicht enge an V. 31, sondern leitet eine neue Reihe von Sätzen ein, welche bis V. 35 reicht und zu der von V. 27 bis 31 parallel steht. Dem Sinne nach ist also bei „und" zu widerholen: „sage ich",

*) De Patientia cap. VIII.

das oben bei V. 27 steht. „Euch die ihr höret, sage ich: liebet eure Feinde, und wenn ihr, sage ich, die liebet welche euch lieben u. s. w.“

Der logische Zusammenhang ist wohl der einer Begründung („liebet eure Feinde, denn wofern ihr u. s. w.“), aber in der Form tritt dieses nicht hervor, und es bedurfte dessen nicht, weil die Rede ganz von neuem anhebt: „Wenn ihr die liebet welche euch lieben, habt ihr keinen Dankeslohn; wenn ihr aber eure Feinde liebet, wird euer Lohn groß sein (V. 35).“

Jesus Christus geht bei seiner Beweisführung von dem unbedingt giltigen Grundsatze aus daß es alleinige Aufgabe des Menschen ist, sich den Dank d. i. die Anerkennung von Seite Gottes zu erstreben und zu erwerben. Damit war das damalige fleischlich gesinnte Judenthum vollkommen einverstanden, so widerspruchsvoll auch die Sache — Gotteslohn und fleischliche Gesinnung zu sein scheint. Die Juden faßten nämlich ihre ganze außerordentliche Geschichte als eine Wirkung des göttlichen Dankes gegen Abraham auf.*) Sie waren das Volk gegen welches Gott seine dankbare Anerkennung durch alle Jahrhunderte bezeugte und in seinen herrlichen Verheißungen besiegelte. Die höchste Dankeserkennung die aber der Jude unfehlbar erwartete, war keine andere als die Aufnahme in das Reich Gottes.

---

*) Vrgl. oben III, 8, dann Mt. III, 9 und die I, S. 97 und 98 angeführten rabbin. Grundsätze: „Die Gerechtigkeit Abrahams kommt seinem ganzen Samen zu gute“ u. s. w. Vrgl. dazu noch Capitula R. Elieser c. 29 die expiationis circumcisus est Abraham et singulis annis aspicit S. B. sanguinem foederis Abrahami patris nostri et expiat omnia delicta nostra. — R. Asaria Mippano c. 15 libri Asara Maamaroth: ignis geennae ne peccatoribus quidem Israelis ita dominatur, ut eos consumat, et descendunt ut terreantur et paululum ustulentur — postea eo descendit Abraham — et propter meritum suum adducit eos inde. Siehe Wetst. zu Mt. III, 9. Eisenmeng. Entd. Jud. I, c. XIV „darin gezeigt wird wie sehr sich die Juden rühmen.“ II, c. IV, besond. S. 285, 286, und S. 503. Die Asara Maam. עשרה מאמרות — i. e. decem tractatus — sunt conciones philosophici et Cabalistici (Burt. Bibl. Rabbin. p. 164). Ein sehr berühmtes Buch sind die Capit. R. Eliez. פרקי ר' אל' (Pirke). Vocatur a Rabbinis R. Elieser magnus, Hircani filius (Burt. l. c. p. 168).

Dieß vorausgesetzt ist die Beweisführung einfach und einleuchtend. Sünder haben keinen Dank bei Gott; wer nun thut, was auch Sünder thun, kann keinen Dank bei Gott haben, d. h. durch das was auch Sünder thun, kann man sich den Dank der im Himmelreiche besteht, nicht verdienen. Man wende nicht ein: Wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe. Sünder und Gerechte werden oft dasselbe thun, ohne daß es weder in den Augen Gottes noch der Menschen dasselbe wäre. Denn hier wird eben das worauf es allein ankommt, ins Auge gefaßt, der Beweggrund; dieser ist beim Lieben derjenigen die uns entgegen lieben, unter den Gerechten und Sündern derselbe, also auch durchweg die That. Sie ist darum beim Gerechten so wenig verdienstlich, oder dankeswerth vor Gott als beim Sünder. Denn diese Liebe beruht bei beiden auf dem Grunde der natürlichen Triebe, die bloß natürliche Liebe aber welche auch das Thier haben kann, befähiget für das Reich Gottes nicht; es fordert eine übernatürliche d. i. eine Liebe um Gottes willen, wie sie sich in der Feindesliebe kund gibt.

33. Und wenn ihr werdet gutes thun denen die euch gutes thun, welcher Dank ist euch? denn auch die Sünder thun dasselbe.

34. Und wenn ihr werdet darleihen denen von welchen ihr wider zu erhalten hoffet, welcher Dank ist euch? denn auch Sünder leihen Sündern daß sie das gleiche zurückerhalten.

35. Aber liebet eure Feinde und thut gutes und leihet, indem ihr an keinem verzweifelt, und euer Lohn wird groß sein und ihr werdet sein Söhne des Höchsten; denn er ist gut gegen die Undankbaren und Bösen.

Da wir Zusammenhang und Beweiskraft schon aus dem obigen kennen, handelt es sich hier nur mehr um Erwägung von ein Paar Einzelnheiten.

„Euer Lohn wird groß sein," wörtlich zusammenstimmend mit V. 23: „denn siehe euer Lohn ist groß im Himmel." Lohn im allgemeinen bezeichnet den Dank Gottes, die anerkennende Vergeltung durch himmlische Segnungen im Leben dießseits und jen-

seits, mit andern Worten, die Aufnahme in das Reich Gottes auf Erde und in die himmlische Seligkeit. Ein großer Lohn bezeichnet eine Auszeichnung und Bevorzugung; denn auch im Reiche Gottes gibt es höhere und niedere Grade. Da aber die Feindesliebe ein strenges Gebot ist, so daß es ohne sie gar keine Theilnahme am Himmelreiche gibt, wie kann der Erfüllung einer so wesentlichen Pflicht eine Bevorzugung zuerkannt werden? Wir dürfen sagen: Die Feindesliebe ist strenge Pflicht als Gesinnung die uns beseelen muß, die thatsächliche Bewährung aber ist eine hohe Tugend, eine so hohe wie die des thatsächlichen Leidens in Verfolgung um Christi willen; denn dieses und jenes beruht auf einer gleich heroischen Selbstüberwindung welche mit Recht die Verheißung eines großen Lohnes hat. Die Ausübung der Feindesliebe wird nicht jedermann und tagtäglich etwa zu Theil; sie ist im gewöhnlichen Leben wohl ebenso selten als die des Leidens wegen seines christlichen Bekenntnißes; und wenn ihr die Bewunderung von Seite der Menschen nicht versagt wird, um so weniger dann gewiß die große lohnende Vergeltung durch Gott.

Zu „euer Lohn wird groß sein“ kommt hier noch: „und ihr werdet sein Söhne des Höchsten“. Dieser zweite Satz charakterisirt den ersten, d. h. er gibt an, worin die specielle Bevorzugung, die eigentliche Größe des Lohnes der Feindesliebe liege — in der Kindschaft Gottes. Das ist derselbe Lohn oder dieselbe Verheißung welche Jes. Chr. bei Matth. V, 9 über die Friedfertigen ausspricht: „selig die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden.“ Der innige Zusammenhang beider Sätze „selig die Friedfertigen, selig die ihre Feinde lieben“, liegt offen da, denn eine größere Friedfertigkeit als die sich in der Feindesliebe bewährt, kann es nicht geben. Was also von der Friedfertigkeit, gilt im höchsten Maße von der Feindesliebe, sie wird theilhaft der Kindschaft Gottes. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes „Kind Gottes, Sohn des Höchsten“ haben wir uns zu Matth. V, 9 (I S. 158—160) erschöpfend ausgesprochen, indem wir zwischen der bildlich moralischen und bildlich messianischen Anwendung welche davon gemacht wird, unterschieden und uns dann hier für die zweite entschieden. Das Reich Got-

tes ist nahe, Erben des Reiches sind die Kinder Gottes, Kinder Gottes in erster Linie sind die welche ihre Feinde lieben und ihnen gutes thun und leihen. Der letzte Satz: „denn er ist gut gegen die Undankbaren und Bösen" enthält den Grund warum die Feindesliebe vor allem zur Kindschaft Gottes erhebe, weil sie uns Gott am ähnlichsten und darum für die Seligkeit der Kinder Gottes am empfänglichsten macht. Jeder Lohn, jede Seligkeit richtet sich nach dem Maße der Empfänglichkeit, die Empfänglichkeit nach dem Grade der Aehnlichkeit mit Gott, die höchste Aehnlichkeit aber ist die in der Feindesliebe.

Eine Religion welche die Menschwerdung Gottes und den Tod dieses menschgewordenen Gottes für seine Feinde zu ihrer Grundlage hat, eine Religion welche in nichts anderm besteht, als in der Versöhnung des Schöpfers mit dem Geschöpfe durch ein Werk der reinsten Gnade und unverdientesten Erbarmung, eine Religion welche zur innigsten und ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Gottmenschen Jesus Christus führt der für seine Mörder am Kreuze betete und starb — die kann nicht weniger aber auch nicht mehr verlangen als Feindesliebe.

Es läßt sich von vorne herein erwarten daß Jes. Chr. kein anderes als das gesetzliche Darlehen meine, welches keine Zinsen gestattete. Wucherische Geschäfte könnte man ja auch mit Feinden machen. Was aber schon die Natur der Sache fordert, wird noch directe V. 34 bestätigt: „damit sie das gleiche zurückerhalten," d. h. auch Sünder leihen Sündern, helfen sich gegenseitig aus, wo sie keinen Verlust zu befürchten haben. Sehr bezeichnend wenn auch sonst ganz ungewöhnlich ist: „indem ihr an keinem (an nichts) verzweifelt". Wir würden etwa kürzer sagen: „unverzagt" oder: „unverzagt bleibend"; aber „an keinem" ist doch absichtlich beigefügt, da es auf alle drei Verba: „liebet, thut gutes, leihet" gleichmäßig zurückweist. An nichts verzagt, nichts gebet auf, von nichts lasset ab, und euer Lohn wird groß sein!

36. Seid (nun) barmherzig, wie (auch) euer Vater barmherzig ist.

Nach dem Gebote der Feindesliebe erscheint eine Mahnung zur Barmherzigkeit fast unnöthig. Wer wahrhaft übt was V. 35

vorhält, der wird von selbst nicht unterlassen was unser Vers gebietet. Doch ganz überflüßig, etwa nur eine Widerholung ist unser Ausspruch keineswegs, da selbst eine wie es scheinen möchte, sehr hohe Stufe der Nächstenliebe vom Wege der Erbarmung ableiten kann. Denn die Aeußerungen der Nächstenliebe müßen sich nach der Liebe Gottes, auf der sie beruhen, ordnen und richten; die Liebe zu Gott ist aber eine eifervolle, und der Eifer kommt nicht selten in Conflict mit der Barmherzigkeit. Ein sprechendes Beispiel dieses Conflictes bietet die Geschichte des Jonas. Dem Eifer bei Gott („Geh nach Ninive — und predige — noch vierzig Tage u. s. w.") tritt das Erbarmen in den Weg und obsiegt; dem Erbarmen des Jonas trat der Eifer in den Weg und obsiegte („war das nicht meine Rede, als ich noch im Lande war? — mit Recht zürne ich zum sterben"). In einem solchen Widerstreite nun gilt der Kanon: Erbarmen geht dem Eifer vor; seid barmherzig wie euer Vater barmherzig ist!

Das Erbarmen Gottes ist 1. ein Erbarmen mit der menschlichen Armseligkeit und Gebrechlichkeit. Die Hinfälligkeit unsers Daseins bewegt sein Herz zum Erbarmen; er weiß was wir für Geschöpfe sind. Das ist es was wir Erbarmen im engern und eigentlichen Sinne nennen: Mitleid mit jedem Geschöpfe (Mensch oder Thier) wo man es in Elend sieht, und Hilfe wo und wie sie möglich ist. Dieses Erbarmen baute Armenhäuser und Spitäler und gründete die Orden der christlichen Krankenpflege u. s. w. Das Erbarmen Gottes ist 2. ein Erbarmen mit dem geistigen Elende, mit der Unwissenheit und Verkommenheit und den daraus sich entwickelnden Uebeln Irrthümern und Sünden. Dieses Erbarmen bahnt der Gnade den Weg. Folge davon war die Verheißung welche Gott dem Noe gab: „nicht soll fortan eine Fluth sein, die Erde zu vertilgen (1 Mos. IX, 11)." Ein Beispiel des ersten Erbarmens bietet aus vielen in den Evangelien Matth. XIV, 14: „Jesus erbarmte sich ihrer und heilte ihre Kranken", des zweiten Matth. IX, 36: „Indem er die Volksschaaren sah, erbarmte er sich über sie, weil sie abgequält und erlegen waren, wie Schafe die keinen Hirten haben."

Die Grundstelle für das göttliche Erbarmen ist 2 Mos.

XXXIV, 6: „Herr! ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und groß an Liebe und Treue, bewahrend Liebe Tausenden, vergebend Vergehung und Missethat und Sünde." 5 Mos. IV, 31: „Ein barmherziger Gott ist der Herr dein Gott; nicht wird er dich lassen und dich nicht verderben und nicht vergessen den Bund deiner Väter." Darauf gründen sich Ps. LXXVIII, 38, 39: „Barmherzig ist er und sühnet Missethat und verdirbt nicht und wandte oft seinen Zorn und erwecket nicht allen seinen Eifer: und gedachte daß sie Fleisch sind, ein Hauch der dahinfährt. CIII, 13, 14: Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die so ihn fürchten: denn er kennt unser Gebilde, ist eingedenk daß wir Staub sind."

Vergleiche noch die Erklärung zu Matth. V, 7 (I, S. 149—152).

37. Und richtet nicht, und ihr werdet nicht gerichtet werden, verdammet nicht, und ihr werdet nicht verdammt werden, sprechet frei, und ihr werdet frei gesprochen werden.

Richten und verdammen oder frei lassen bilden die beiden Bestandtheile eines richterlichen Urtheils. Zuerst wird eine Sache vor Gericht gebracht, die Klage wird erhoben, die Klagepunkte werden untersucht; das ist „richten". Alsdann wird die Sentenz gefällt die auf verdammen oder frei lassen lautet. Davon ausgehend verbietet Jesus 1. die Anklage — das vor Gericht bringen und urtheilen, 2. die Verurtheilung, das verdammen einer vor Gericht gebrachten Sache. Aus diesem zweiten Verbote ergibt sich von selbst das Gebot des Lossprechens und frei Entlassens. Die Forderung lautet somit: 1. Mache dich nicht zum Richter über Andere; 2. wenn du zum Richter gemacht wirst, so sprich los. Das erste Verbot „richte nicht" macht das zweite „verdamme nicht" keineswegs überflüßig; denn es ist unmöglich, gar nie zu richten und zu urtheilen; ja die Möglichkeit des nichturtheilens ist viel seltener, als die Nothwendigkeit des urtheilens — so frappant es auch klingen mag, weil ein nicht-richten, ein nicht-urtheilen im strengen Sinne nur bei den zweifelhaften Handlungen möglich ist, da bei allen entschiedenen Handlungen das Urtheil unabweisbar im Factum liegt, über das man nicht hinaus-

kann. Aber eben darin zeigt sich die christliche Gesinnung daß sie hier nicht verdammt sondern losspricht. Wie das möglich sei, ergibt sich aus dem was wir zu Matth. VII, 1 bemerkten; es geschieht dadurch daß man an die Handlung (des Nächsten) nicht seinen Maßstab anlegt, nach dem Worte des Apostels: „Wer bist du daß du eines Andern Knecht richtest? Seinem Herrn steht und fällt er (Röm. XIV, 4)."

Da Jes. Chr. nicht das öffentliche Urtheil oder richterliche Verfahren meint, sondern nur das persönliche und private Urtheil über die Handlungen Anderer, so gilt sein „richte nicht" und sein „sprich los", ohne alle Beschränkung. Verfehlt sind alle wie man meint, erklärenden Zusätze, als: „Jesus verbiete das Richten über den Nächsten aus hochmüthiger Verblendung, aus Selbstgefälligkeit, aus Argwohn oder absichtlicher Mißdeutung u. s. w." Das hieße immer seinen Maßstab anlegen; du aber thue das nicht, sondern entschuldige die Absicht, wenn du das Werk nicht entschuldigen kannst; rechne der Unwissenheit, der Ueberraschung, der Schwäche, der Macht der Gewohnheit zu gute, was geschehen ist. In Rücksicht darauf sprich los und klage dich selbst an wie alle Heiligen thaten und der hl. Bonaventura lehrt: „Wenn du manchmal an deinem Bruder etwas bemerkst, was dir mißfällt, so richte dein Auge auf dein Inneres und schaue nach was in dir ist, das Tadel verdient, und dann sprich mit dem königlichen Propheten: Ich habe gesündigt, ich habe gethan was Unrecht ist vor dem Herrn." *)

Diese Lossprechung ist eine Zwillingsschwester der Barmherzigkeit; sie hat mit ihr dieselbe Mutter — das Bewußtsein der eigenen Hilfebedürftigkeit. Wie das Mitleid nach seinem tiefsten Grunde auf dem Gefühle des eigenen Elendes ruht, so die Lossprechung auf dem der eigenen Sünde. Wer sich über seinen Seelenzustand nicht betrügt, der kann nicht anders als Erbarmen üben und lossprechen, sonst würde er ja selbst auf Erbarmen und Lossprechung deren er vor allen bedarf, verzichten. Nur Erbarmen übt, und nur losspricht jeder der sich selbst

*) Bonav. Regula novit. c. 12.

kennt; das steht so fest, wie es von Gott heißt: „nur gut ist der Herr.“

Vergleiche noch Matth. VII, 1 (I, S. 283—286).

38. Gebet und euch wird gegeben werden; ein richtiges eingedrücktes gerütteltes überfließendes Maß werden sie in euren Schoos geben; denn mit demselben Maße mit welchem ihr messet, wird euch entgegengemessen werden.

Jesus Christus faßt hiemit alle seine Mahnungen und Gebote in Ein Wort zusammen: gebet! mit der Verheißung: euch wird gegeben werden. Beide Ausdrücke hatte er im Vorausgehenden vollkommen erklärt. „Gebet“ heißt: liebet, thut gutes, übt Barmherzigkeit und Losssprechung. „Euch wird gegeben“ heißt: ihr werdet Liebe und Gutes, Barmherzigkeit und Losssprechung bei Gott im Himmelreiche erhalten. Er hatte aber im Vorausgehenden von einem „großen“ Lohne gesprochen; zum Zeichen nun daß er dieß nicht zurücknehme, sagt er hier noch verstärkend: „ein richtiges eingedrücktes gerütteltes überfließendes Maß.“ Die Verheißung des „großen“ Lohnes ist strenge genommen schon im Ausdrucke „richtiges Maß“ enthalten, denn das „richtige“ Maß bei Gott ist jenes einer „reichen großen hundertfachen“ Vergeltung. Aber wie zur größern Betheuerung fügt Jesus noch bei: „ein eingedrücktes gerütteltes und bei all dem noch überhäuftes (überströmendes) Maß“; die hundertfache Belohnung wird eine „reichliche, eine vollgedrückt und überfließend hundertfache“ sein. Die bezeichnende schöne Steigerung welche in den einzelnen anschaulichen Ausdrücken liegt, bedarf keiner Nachweisung. *)

Die Verheißung wird schließlich durch ein Axiom begründet. Sie kann nicht ausbleiben nach dem ewig unerschütterlichen Grund-

*) Luc. Brug. Sumpta sunt epitheta haec omnia (in quibus observanda gradatio est) ab eorum consuetudine, qui res aridas, ut frumentum seu aliquid aliud ejusmodi, liberaliter absque parsimonia metiri dum volunt, id ipsum quod admetiuntur, quod sit confertius, comprimunt manibus, deinde vas ipsum medium quatiunt quo amplius capiat, denique etiam superaddunt quod ultra mensuram redundet.

satze der Widervergeltung worin das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit besteht: wie du, so dir. Doch steht dieß nicht etwa im Gegensatz zur „hundertfachen" Vergeltung; denn die Gleichartigkeit des Zugemessenen bedingt nicht auch eine Gleichartigkeit des Maßes. Gleichartiges um Gleichartiges d. h. Liebe für Liebe, Erbarmen für Erbarmen, aber hundertfaches für einfaches; das ist das „richtige" Maß unsers Gottes der durch geben nicht ärmer wird.*)

Siehe Matth. VII, 2 (I, S. 286, 287).

39. Er sprach zu ihnen aber auch in einem Gleichnisse: Kann der Blinde den Blinden führen? Werden nicht beide in die Grube fallen?

Die beiden V. 39 und 40 stören in empfindlicher Weise Fluß und Zusammenhang der Rede, da sich V. 41 wie es scheint enge und ganz natürlich zu V. 37 und 38 gesellt: „Richtet nicht, verdammet nicht! Wie, du siehst den Splitter im Auge deines Bruders und den Balken in deinem eigenen Auge siehst du nicht?" d. h. du wagst es zu richten über kleine Sünden Anderer, da du selbst ein großer Sünder bist?

Ist nun diese Unterbrechung bloß zufällig, indem Lukas ohne weiters hier einschaltete was Jes. bei einer andern Gelegenheit und in einem andern Zusammenhange vortrug, oder liegt ihr eine Absicht zu Grunde? Das Interesse für die Besonnenheit des Geschichtschreibers neigt sich von vorneherein zur Annahme des Zweiten und die meisten Erklärer entscheiden sich dafür, wenn sie auch die verschiedensten Wege in der Darlegung des Zusammenhanges einschlagen.**)

---

*) Luc. Brug. Non intelligenda est aequalitas graduum inter divinam et humanam sive benignitatem sive rigidatem, sed dumtaxat in genere, unam alteri respondere, dei benignitatem hominis benignitati etc.

**) Theophil. bezieht V. 39 auf „richtet nicht" zurück. Ihm folgte von den wenigen aus den ältern Erklärern welche den Zusammenhang herzustellen suchen, Luc. Brug. Addebat etiam proverbium ab exemplo vulgari petitum, causa illustrandae doctrinae suae de non judicando — proximo Mald. Cornel a L. Jansen. Natal. Alex., unter den neueren Kistе-

Mir scheint der wohlbewußte Grund dieser plötzlichen Schwenkung der Rede darin zu liegen daß sie sich einem besondern Kreise von Zuhörern zuwendet und von da einen andern Charakter annimmt; vom milden Tone der wenn auch tief eindringenden aber liebevollen und zärtlichen Lehre geht sie auf Zurechtweisung Tadel und Warnung in strenger ernster Form über. Unser Berichterstatter selbst kennzeichnet die von V. 39 an folgenden Worte Jesu durch die Einschaltung: „er sprach zu ihnen aber auch in einem Gleichnisse", als einen Nachtrag und Anhang zur Bergpredigt, wenn wir bei dieser einmal adoptirten Benennung bleiben wollen.

Ein enger, logischer Zusammenhang mit dem vorausgehenden findet also nicht statt, selbst nicht zwischen V. 41 und 37, wie wir sehen werden. Jesus gab seiner Rede eine andere Wendung, indem er sich schließlich noch an jene Zuhörer wandte die, obgleich sie Schritt für Schritt ihm folgten oder besser gesagt, ihn beobachteten, grundsätzlich nicht zu seinen Jüngern gehörten. Das waren namentlich die Pharisäer und diesen gilt: „Kann der Blinde?" und: „was siehst du?" Zwei gewaltige Wehe — wehe dem Blinden, wehe den Splittersehern! d. i. wehe denen die blind sind wo sie sehen sollten, wehe denen die sehen wo sie blind sein sollten!

Der Grundgedanke des Spruches: „wenn ein Blinder den andern führt" — wird allgemein auf das Verhältniß von Lehrer und Jünger, von Führer und Volk bezogen und also angegeben: Ein Irrlehrer zieht seine Jünger, ein schlechter Führer das ihm vertrauende Volk mit ins Verderben.*) Aber dieses scheint wenigstens

maker Maßl Bucher haben darüber nichts. Reischl bezeichnet die V. 39—49 als „Andeutungen über das Verhältniß der Erkenntniß zur That, des Glaubens zur Liebe im engern Kreise der Kirche selbst." Oosterzee sagt nur, man sehe, „wie locker der Faden ist, der die verschiedenen Elemente der Bergpredigt bei Luk. zusammenhält". Meyer: „Kein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, sondern — ein neuer selbstständiger Theil der Rede beginnt."

*) Mald. Coeci sunt omnes haereticorum doctores, et coecorum duces. Hinc ergo colligitur, non solum magistros, sed etiam qui eos sequuntur, in foveam cadere. Luc. Brug. Deplorandus certe populus tam infelices duces nactus. Nam ex hujusmodi ducum ducatu quid tandem se-

nicht der nächste und logisch richtige Sinn; denn wir müßen „blind" bei unserer Gegenüberstellung in derselben Bedeutung festhalten, während es die obige Uebertragung in dem innerlich sehr verschiedenen Sinne von „verschuldet und unverschuldet blind" nimmt. Irrlehrer und schlechte Führer sind durch schwere Schuld blind geworden, Jünger und Volk sind unverschuldet blind; der Ersten Blindheit liegt in der Sünde und ist Verblendung, der Letzteren Blindheit liegt in der Natur und ist Unwissenheit. Das sind keine gleichartigen Begriffe wie sie unser Spruch voraussetzt. Das Sprichwort, in dem obigen Sinne genommen, würde entweder mit dem andern Sprichworte zusammenfallen: „böse Beispiele verderben gute Sitten", schlechte Lehrer machen ihre Schüler schlecht, was gewiß nicht gesagt sein will; oder: „der Schuldige zieht den Unschuldigen mit ins Verderben", der Verblendete fällt in die Grube mit dem Blinden — wofür wir uns kaum leichter erklären dürften? Ich glaube daß blind beidemal die gleiche moralische Blindheit bezeichne in der einer den andern bestärkt. Im Gebiete des geistigen Lebens kommt es leider nur zu oft vor daß ein Blinder den andern führt und stützt und vom Lichte und wahren Wege zurückhält. Wie sehr traf dieß bei den Pharisäern zu! wie bestärkten sie sich gegenseitig in ihrem Unglauben! wie hielten sie einer den andern von Jesus ferne! Blinde wurden Führer der Blinden mit hartnäckiger Abweisung des Lichtes.

Unser Sprichwort findet sich oft bei den Griechen und Römern. Sie sagen: „Ein Blinder kann den andern nicht führen", oder: „einen Blinden zum Wegweiser nehmen" u. s. w. Aber auch da hat es ganz den von uns angegebenen Sinn, indem vorausgesetzt wird daß der eine um die Blindheit des andern wisse, daß man einen Blinden wähle oder zulaße mit Abweisung eines Sehenden,*) d. i. eines anders Gesinnten. Wir verbinden mit

---

cuturum est, nisi miserabile exitium, quale solet, cum coecus coeco dux viae est. Andere, besonders von den neuern geben gar keine Erklärung; auch Meyer: „Wem seiner seits die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit abgeht, der kann Andern, denen sie fehlt, nicht zum Messiasheile helfen."

*) Hor. Epist. I, 17, 4 Ut si coecus iter monstrare velit — sagt Horatius von sich selbst, quasi ego velut coecus viam tibi monstrare velim.

dem Satze: „da führt einmal wider ein Blinder den andern", genau dieselbe Vorstellung innerer gegenseitiger Uebereinstimmung und Ausschließung jeder andern Anschauung.

40. Ein Schüler ist nicht über dem Lehrer, sondern zubereitet wird sein jeder wie sein Lehrer.

Jesus Christus hatte im vorigen Satze (V. 39), wie für die Zuhörer leicht zu erkennen war, die Pharisäer „Blinde" geheißen und vor ihrer Führerschaft gewarnt. Auf sie hören hieße, selbst als ein Blinder sich Blinden gefangen geben und auf das Heil verzichten. Dieses Letztere das nicht jedermann zugeben mochte, widerholt er mit aller Energie. Beide — der Pharisäer und wer ihn hört, werden in die Grube fallen, des Himmelreiches verlustig werden. Denn, betheuert er an unserer Stelle, sage nicht: „so weit soll es mit mir nicht kommen; wenn ich auch Pharisäer, die bewährten Lehrer unsers Volkes, höre, vom Glauben und vom Heile sollen sie mich nicht abwendig machen, gegen die Wahrheit sollen sie mich nicht verblenden"; sage nicht so, denn unumstößlich ist der Satz: „ein Schüler ist nicht über dem Lehrer," und unabwendbar ist die Folge: „zubereitet wird sein wie der Lehrer so der Schüler" — zubereitet im göttlichen Rathschlusse zum Verderben. Beide fallen in die Grube. Darum hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer!

Ich darf nicht übergehen daß die eben vorgehaltene Sentenz: „zubereitet zum Verderben" nicht an und für sich schon im Wortlaute des Satzes selbst liegt, sondern nur in Folge des Zusammenhanges gefordert oder gestattet wird. Der Satz „zubereitet wird jeder sein wie sein Lehrer" sagt zunächst: „jeder d. i. der Schüler ohne Ausnahme wird nach einem innern Naturgesetze sich nach seinem Lehrer zubereiten umgestalten und bilden, er wird ganz das

---

Philo de fortitud. II, p. 276 *τυφλῷ πρὸ βλέποντος σκηριπτόμενοι — πίπτειν ἐξ ἀνάγκης ὀφείλουσι.* Xenoph. Memorab. 1 *ὁδοῦ λαβεῖν ἡγεμόνα τυφλόν — ἀντὶ βλέποντος.* Siehe Wetst. zu Mt. XV, 14. Vrgl. auch das griech. Sprichwort: *μήτε τύφλον ὁδηγόν, μήτε ἐκνόητον σύμβουλον.*

Bild seines Lehrers an sich abprägen. Er ist ja nur in so ferne Schüler als er das Bild des Meisters sich nach allen Seiten hin zum Vorbilde nimmt. Diese Gleichheit mit dem Lehrer hat aber zur unvermeidlichen Folge daß der Schüler das Loos des Meisters theilen muß; er ist nicht über dem Meister. Wenn nun dieser als ein Blinder in die Grube fällt d. h. in biblischem Ausdrucke „zubereitet ist zum Verderben," so kann dem Schüler nicht anders geschehen. „Zubereiten" steht somit in doppeltem Sinne — jene Zubereitung bezeichnend welche vom Schüler und jene welche von Gott ausgeht.

Trotz der Verschiedenheit in Auffaßung der Einzelheiten — besonders in der Erklärung des zweiten Satztheiles, hat man im Ganzen den Zusammenhang der beiden Verse 39 und 40 wohl erkannt und den einen als Begründung des andern aufgestellt: Beide fallen in die Grube, denn der Schüler ist nicht über dem Lehrer. Luc. Brug. sagt kurz: „Jesus bekräftigt was er sagt durch ein neues Sprichwort. Nicht besser kann der Schüler sein, als du bist o Lehrer, und ihr werdet darum beide ins Verderben gehen." Meyer: „Begründung des vorherigen Ausspruches: Beide werden in die Grube fallen, — also nicht bloß der Lehrer sondern auch der Schüler. Sonst müßte nämlich der Schüler seinen Lehrer übertreffen, was aber selbst im glücklichsten Falle nicht erreicht zu werden pflegt." Das Letztere gründet sich auf die Annahme daß der Satz „der Schüler ist nicht über dem Meister" bedeute: der Schüler übertrifft den Meister nicht, er bleibt hinter ihm zurück, kommt ihm höchstens gleich. Aber dieß ist — obgleich es sich fast überall findet, nicht der nächste Sinn, sondern nur der daß der Schüler nicht mehr ist, nicht höher steht, also kein anderes Schicksal zu erwarten hat. Auch wäre das Uebertreffen in unserm Falle ein Uebertreffen an Blindheit und Verkehrtheit, so daß der Untergang um so gerechtfertigter erschiene.

Siehe noch Matth. X, 24 (II, S. 40 und 41) und zu V. 39 vergleiche Matth. XV, 14 (II, S. 305—307).

41. Was aber siehst du den Splitter im Auge deines Bruders, aber den Balken in deinem eigenen Auge beachtest du nicht?

42. Oder wie kannst du zu deinem Bruder sagen: Bruder halt, ich will den Splitter der in deinem Auge ist, ausziehen, während du den Balken der in deinem Auge ist, nicht siehst? Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge und alsdann magst du schauen daß du den Splitter der im Auge deines Bruders ist, ausziehest.

Diese beiden Verse bilden einen sehr markirten und treffenden Gegensatz zu den zwei vorhergehenden. Wir möchten ihn am kürzesten also darstellen: „Wehe denen die blind sind wo sie sehen sollen (V. 39 und 40)! wehe denen die sehen wo sie blind sein sollen (V. 40 und 41)! Und da im geistigen Leben beides zugleich statt finden kann: Wehe den sehenden Blinden und den blinden Sehenden.

Jesus meinte hier, wie im ersten Tadel, jene Zuhörer welche grundsätzlich nicht zu seinen Jüngern gehörten — vielfach gewiß weil sie den Splitter im Auge derer sahen die in Jesu nächster Umgebung waren, ja recht verstanden darf man auch sagen, den Splitter im Auge Jesu. Ein solcher Splitter im Auge der Jünger war für Viele der Mangel an gelehrter Bildung, die verschiedenartigen Aeußerungen des Temperamentes, die Hinwegsetzung über manche Ueberlieferung u. s. w.; im Auge Jesu war es eben die Duldung solcher Unvollkommenheiten oder selbst die Bestärkung darin. Die Abhängigkeit von der pharisäischen Lehre und Umgebung — Blinde die sich von Blinden führen lassen, und übertriebene Forderungen welche ohne weiteres an Jesus und seine Jünger gestellt wurden — das Splittersehen, waren für Viele große Hindernisse des Glaubens oder doch Vorwände des Unglaubens. Gegen Beide führt Jesus eine entschiedene Sprache, theils weil jeder der nicht für ihn ist, wider ihn sein wird, theils und vorzugsweise weil er zunächst die Pharisäer charakterisirt — sie die unter sich blind gegen alle Andern aber sehend sind und darum nicht zum Glauben gelangen und selig werden können. Wie blind die Pharisäer unter sich, wie scharf sehend sie gegen alle Andern waren, davon enthalten die Evangelien Bericht über Bericht und bieten in reicher Auswahl die spätern rabbinischen Schriften tausend Belege.

Es wurde schon zu Matthäus VII, 3—5 (I, S. 287—290) bemerkt daß Jesus das Sprichwort in doppelte Anwendung bringe, indem er, könnten wir sagen, zuerst das Splitter-sehen dann das Splitterrichten besonders hervorhebt; was siehst du? was sprichst du? Das erste ist die Tadelsucht, das zweite die Skandalsucht. Der Tadelsüchtige sieht jedes Splitterchen, der Skandalsüchtige arbeitet darauf hin daß es mit Eclat vor den Augen aller Welt herausgezogen wird*). Der ersten bösen Neigung entgegen steht die Tugend der Einfalt, der zweiten die der Demuth. Der hl. Hieronymus sagt recht schön: „Siehe die Sünde deines Nebenmenschen an mit dem Auge der Taube," und Julianus: „Wer seine eigenen Fehler kennen gelernt hat, der wird nicht suchen was er an Andern tadle, sondern was er an sich beweine;" ebenso Petrus Chrysol.: „der Nichtwisser eigener ist Zeuge und Ankläger fremder Sünden" u. s. w.; denn die moralischen Anwendungen, die Lehren und Warnungen der Väter gehen hier ins Unendliche, nur daß sie — und mit ihnen die Erklärer — gerne noch einen Punkt aufnehmen, den über die brüderliche Zurechtweisung, z. B. Augustinus der über unsere Stelle sagt: „Treibe zuerst den Haß aus, dann magst du den welchen du liebst zurechtweisen. Wahrhaftig sehr zu meiden und lästig ist das Geschlecht der Heuchler die, während sie die Klagen über Fehler mit Haß und Neid annehmen, gar als gute Rathgeber erscheinen wollen." Von den spätern siehe Jansen., unter den neuesten Reischl: „Andere zu bessern und zu heilen kommt nur den Demüthigen zu, welche be-

*) Aus Klassikern vrgl. die bekannte Stelle Hor. Serm. I, 25, 26 Quum tua pervideas oculis male lippus inunctis, cur in amicorum vitiis tam cernis acutum, Quam aut aquila aut serpens? Bentley fügt bei: Quo pertinet locus ille poëtae veteris — *Τί τἀλλότριον, ὤνθρωπε βασκανώτατε, Κακὸν ὀξυδορκεῖς, τὸ δ' ἴδιον παραβλέπεις*; dazu Pers. IV, 23. Ut nemo in sese tentat descendere! nemo! Sed praecedenti spectatur mantica tergo, und Catull. XXII, 21. Sed non videmus, manticae quid in tergo est. Dazu Grotius: Quod Christus hic explicat — idem ferme Phryx ille fabulator intellectum voluit narratiuncula de duabis manticis etc. Andere Stellen siehe noch bei Wetst., auch Orelli zu Hor. l. c.

müht sind, zuerst sich selbst zu richten und zu reinigen." Wir haben aber schon zu Matthäus gesehen daß Jesus von der brüderlichen Zurechtweisung durchaus nicht rede, daß er schlechterdings ein nicht sehen fordere, sowie er ein nicht richten gefordert hatte; eines steht so bedingungslos wie das andere.

In anderer Weise als ich oben angegeben, sucht Mayer den Zusammenhang herzustellen: „Um nicht blinde Leiter von Blinden zu sein, müßt ihr, ehe ihr den sittlichen Zustand anderer beurtheilen und bessern wollt, zuvor zur ethischen Selbstkenntniß und Selbstbesserung schreiten." Ihm folgt Oosterzee. Die meisten berufen sich kurzweg auf Matthäus, wo aber die Stelle in einem andern Zusammenhange steht, was eben de Wette veranlaßte, den Lukas eines irrthümlichen Gedankenganges zu zeihen.

43. Denn nicht ist ein guter Baum der eine schlechte Frucht bringt, noch ist (hinwider) ein schlechter Baum der eine gute Frucht bringt.

44. Denn jeder Baum wird erkannt aus seiner eigenen Frucht; denn man sammelt nicht von Disteln Feigen und lieset nicht vom Dornbusch eine Traube.

45. Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute hervor, und der böse Mensch bringt aus dem bösen Schatze seines Herzens böses hervor; denn aus der Fülle des Herzens spricht sein Mund.

Der Zusammenhang wird vom Sprechenden selbst durch die Partikel „denn" angezeigt. Jesus hatte denjenigen der den Splitter im Auge eines Andern sieht, geradehin einen solchen genannt der im eigenen Auge einen Balken hat. Wie ist er dazu berechtigt? Siehe hier folgt der Beweis. Das Splittersehen ist etwas schlechtes. Durch Splittersehen also gibt sich der schlechte Mensch zu erkennen wie der schlechte Baum durch die schlechte Frucht.

Die beiden Sprichwörter: „Man sammelt von Disteln keine Feigen"*) und „der Mund fließt über von der Fülle des Herzens,"

*) Virg. Eccl. IV, 29 incultisque rubens pendebit sentibus uva. Sen. de Ira 11, 20 quid si miretur, spineta sentesque non utili aliqua fruge compleri?

sowie die beiden Erfahrungssätze: „an der Frucht erkennt man den Baum," und „der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute hervor*)," sind so einfach, so sehr in aller Mund daß sich darüber kaum mehr und anderes sagen läßt, als bereits zu Matth. VII, 16 — 20 (I, 307 — 311) und XII, 34, 35 (II, 163, 164) bemerkt worden ist. Das Eine was hier sicher steht, bei Matthäus einigen Erklärern wenigstens unsicher schien, ist daß die Früchte des Menschen Werke und Worte bedeuten; das Splittersehen ist eine solche Frucht welche auf einen Dornstrauch des Herzens hinweiset. Jesus fällt über die Tadel- und die Skandal-sucht ein schweres Urtheil aus einem doppelten Grunde: wegen ihrer Ursache und ihrer Folge. Wegen ihrer Ursache, weil sie aus einem bösen Herzen kommt; wegen ihrer Folge, weil sie des göttlichen Erbarmens beraubt nach dem unerschütterlichen Gesetze: wie du Andern, so dir.

Schon die ältesten Väter haben falsche Schlüsse welche aus dem Obersatze „wie der Baum so die Frucht" gezogen werden könnten, zurückgewiesen. Tertulian sagt: „Ein schlechter Baum bringt keine guten Früchte, wenn er nicht gepfropft wird, ein guter aber bringt schlechte, wenn er nicht gepflegt wird. Steine werden zu Kindern Abrahams, wenn sie umgestaltet werden zum Glauben Abrahams, und Natterngezücht bringt die Früchte der Buße, wenn es das Gift der Bosheit ausspeit. Das ist die Kraft der göttlichen Gnade, mächtiger als die Natur, indem sie die Macht hat, den freien Willen in uns sich zu unterwerfen, mit dem, da er selbst zu unserer Natur gehört und veränderlich ist, unsere Natur bewegt wird, wohin er gezogen wird."**) Es fehlte auch nicht an mystischen Deutungen der Feige und Traube; die Feige sei Sinnbild der Liebe durch ihre Süsse, der Einheit durch die Vereinigung vieler Beeren; die Traube Sinnbild der Geduld, der Freude in Hoffnung, der Lauterkeit***). Reischl: „An den Dornen dieser Welt kann die

---

*) Menand. ἀνδρὸς χαρακτὴρ ἐκ λόγων γνωρίζεται. Arist. οἷος ὁ τρόπος, τοιοῦτος καὶ ὁ λόγος. Grot. nach ihm Wetst.

**) De Anima; citirt von Grotius.

***) Auct. operis imperfecti (unter dem Namen des hl. Chrys. im VII B.

Feige nicht gefunden werden, das Sinnbild der Hoffnung. Es reift an dem Strauche der Wildniß d. i. in der Sünde und Gottverlassenheit nicht die Traube, die Frucht des Heiles."*)

46. Was nennet ihr mich Herr, Herr, und thuet nicht was ich sage?

Im feierlichen Schlusse wendet sich Jesus widerum an die Gläubigen, aber so daß er den ernsten Ton der Warnung beibehält. Der lebhafte Morgenländer liebt die Frage, auch wo er nur einen möglichen Fall im Auge hat, er ruft aus: Was thuet ihr? statt des bedingungsweisen: „Wer von euch thun würde." Jesus richtet sein Wort an die Gläubigen aller Zeiten, nicht bloß an die seiner Umgebung, deßhalb sein erschütterndes „was nennt ihr mich?" Aber auch im engern Kreise seiner Zuhörer war es nicht unberechtigt, da sich unter den Zwölfen ein Judas und unter dem übrigen Kreise seiner Zuhörer und Jünger wohl manche befanden denen es nicht an der Bereitwilligkeit fehlte zu glauben, wohl aber vielfach an der, zu thun was Jesus forderte.

Der Zusammenhang ist einfach und schon an der treffenden Stelle zu Matth. VII, 21 — 23 nachgewiesen worden: „Es ist nicht genug daß ihr durch die enge Pforte des Glaubens eingehet, ihr müßt auch auf dem schmalen Wege der Heiligkeit verharren bis an's Ende (I, S. 315)." Recht schön sagt ein alter Erklärer: „Der Weg zum Himmelreiche ist der Gehorsam, nicht das Namensbekenntniß,"**) gegründet auf den Ausspruch des heil.

seiner Werke): Et sunt (ficus, uva) in signa haec: Charitatis in dulcedine, unitatis autem in conjunctione granorum. In uva quidem est patientiae signum, quia in torcular mittitur; gaudii autem in spe, quia vinum laetificat cor hominis; sinceritatis autem, quia non est aqua permixtum.

*) Nach Ambros. In spinis istius mundi ficus illa non potest reperiri, quae quia fecundis fructibus melior est, bene species ei resurrectionis aptatur —. Nemo potest damnationem carnis evadere, nisi quem Christus redemerit qui sicut uva in ligno pependit.

**) Iter regni dei est obedientia et non nominis nuncupatio. Glossa.

Hilarius: „Der heilige Dienst der Worte allein erwirbt das Himmelreich nicht.“*)

Die Frage: was nennt ihr mich?“ enthält schon in sich die Antwort — „vergeblich nennt ihr mich Herr, Herr!“ sie folgt aber noch directe nur in anderer Form.

47. Jeder der zu mir kommt und meine Worte hört und sie thut, ich will euch zeigen wem er gleich ist.

48. Er ist gleich einem Manne der, da er ein Haus baute, grub und austiefte und den Grund auf den Felsen legte. Als aber eine Ueberschwemmung kam, schlug der Strom an jenes Haus, und er vermochte nicht es zu erschüttern; denn es war auf den Felsen gegründet worden.

Siehe die drei Säulen an denen das Haus erkannt wird welches auf Felsen ruht und nicht einstürzt: 1 die Berufung — wer zu Jesus kommt; 2 die Annahme durch den Glauben — wer ihn hört; 3 die Besiegelung des Glaubens im Werke. Dieses Haus darin man sicher wohnt, heißt die christliche Zuversicht, der Fels auf dem es ruht, ist der Wille und Rathschluß Gottes. Die Gnade, der Glaube, die guten Werke bilden das Haus der frohen Zuversicht die nicht zu Schanden wird, weil sie auf dem Felsengrunde des göttlichen Willens der unveränderlich ist ruht und sicher steht.

„Je mehr durch die Kraft des lebendigen Glaubens alles Verderben der Natur überwunden und die Werke des Geistes gewirkt werden; je mehr das Herz von allem Verlangen nach dem Irdischen sich losmacht und die Sehnsucht nach dem Himmlischen lebendig wird, desto fester und sicherer wird die Hoffnung des ewigen Lebens; je umfassender und gründlicher die Enthaltsamkeit, je williger und gottergebener die Geduld und je entschiedener das Feststehen in dem Grunde des Heiles, desto mehr wird die Hoffnung zur Zuversicht werden.“**)

*) Regnum coelorum sola verborum officia non obtinent. Ich glaubte diese Worte nicht anders übersetzen zu dürfen.

**) Jocham, Moraltheologie. Sulzbach 1852. I, S. 506. Dasselbe gehaltvolle Werk sagt ferner: „Diese Zuversicht ist ihrem Wesen nach mit der Hoffnung

49. Wer aber hörte und nicht that, ist gleich dem Manne der ein Haus baute auf den Boden ohne Grund, an welches der Strom anstürzte, und es fiel ein und der Sturz jenes Hauses wurde groß.

Siehe die zwei Säulen — Berufung und Glaube, welche trotz des Scheines das Haus nicht allein zusammenhalten, weil ihm der Grund des göttlichen Rathschlusses und Wohlgefallens fehlt. Berufung und Glauben können auch ein Haus machen, aber die Sicherheit die es bietet, die Zuversicht die es erweckt, ist trügerisch. Der Wasserstrom bringt es zum Einsturze, indem er den Sand des eigenen Willens, der eigenen Vorspiegelung und Selbsttäuschung auf den es hingebaut war, hinwegspült. Im Tode wo alle Selbsttäuschung aufhört, fällt der Bau der falschen Zuversicht zusammen.

Ich glaube den Hauptgedanken dieser herrlichen Allegorie richtig gefaßt zu haben, wenn ich sage: Jesus stelle der falschen Zuversicht die wahre gegenüber. Nichts anderes ist das Haus welches der Mensch sich baut, damit er sicher und ruhig darin wohne. Wie das Haus als ein Ganzes die Zuversicht, so sind die einzelnen Bestandtheile (die Säulen oder welchen Ausdruck man wählen mag) die Berufung, der Glaube, die Werke. Die Berufung bedingt die Möglichkeit, der Glaube enthält die Idee (die Zeichnung, den Grundriß), die Werke führen die Idee aus. Der Grund welcher diesem Werke Halt und Bestand gibt, ist Gott. Die Ueberschwemmung, der Strom von dem das Haus bedroht wird, sind die göttlichen Heimsuchungen darinnen sich die wahre Zuversicht bewährt, die falsche zu Tag tritt; im engern Sinne der Tod, im weitern schwere Versuchungen, Krankheiten, Unglücksfälle u. s. w.

---

identisch und nur gradweise von ihr verschieden. — Wo die Hoffnung einzig auf die Macht, Güte und Treue Gottes sich stützt, und die Vergebung der Sünden und ewiges Leben einzig um Christi willen erwartet, sich stützend auf sein Werk, auf seine Verdienste, somit auf Objectives, das der hoffenden Persönlichkeit aus Gnade geschenkt ist; da stützt sich die Zuversicht auf dieselbe Macht, Güte und Treue Gottes, auf dieselben Verdienste des Erlösers aber in so ferne sie der Mensch in ihrer Wirksamkeit schon an sich erfahren hat."

Es schien mir nicht überflüßig, die einzelnen Bestandtheile unserer Allegorie nach ihrer geistigen Bedeutung darzulegen, weil man sich zu gerne mit dem einfachen Satze: „hören und thun heißt ein Haus auf Felsen bauen" begnügt*), und weil wenige von den Erklärern die mehr in's Einzelne eingehen, consequent verfahren. Ich finde letzteres selbst nicht ganz bei Maldonat; er sagt: „Bauen heißt an Christus glauben. Diesem Gebäude kann nach den Worten Jesu ein zweifaches Fundament unterliegen, Sand und Fels. Sand nennt er den Glauben ohne Werke, Fels die guten Werke. Dieser Sentenz steht nicht entgegen der apostolische Satz: Einen andern Grund als der ist Jesus Christus kann Niemand legen (1 Kor. III, 11). Denn in demselben Grunde sind viele Steine, der wichtigste und erste ist allein Christus — über ihm sind aber noch andere Steine die darauf ruhen. So sind Glauben und Werke zwei Grundsteine, die beide auf dem ersten und festen Grunde — Jesus Christus ruhen. Aber der Glaube allein ist Sand über diesem Fundamente der hinweggeschwemmt wird; die Werke sind Steine auf dem Steine (Christus) gegen den kein Regen, kein Sturm, keine Ueberschwemmung etwas vermag." In dieser geistreichen Deutung wird das Gebäude selbst unvermerkt zum Fundamente. Der Glaube ist Gebäude („bauen heißt glauben") und Sand („der Glaube allein ist Sand"). Das stimmt nicht mehr zur Allegorie welche beide Theile (Haus und Grund) sehr entschieden auseinanderhält. Aber siehe, ganz in denselben Fehler verfällt auch die entgegengesetzte Deutung welche den Glauben zum Grunde und die Werke zum Gebäude macht; wenn z. B. Reischl sagt: „Wer auf den Felsen gebaut hat, der da Christus ist, wessen gesammtes Le-

*) Jansen hat kurzweg: Quae similitudo sic reddenda est, ut audire et facere sit quasi aedificare super petram. Ebenso die meisten neueren. Tholuck hat nicht mehr als: „Der φρόνιμος wählt zu dem rechten Zweck auch die rechten Mittel, er baut das Haus auf eine feste Grundlage." Mey. de Wette Arnoldi Bucher u. s. w. Falsch und bloß oratorisch Heubner: „Unselige Thorheit derer, die ihr Heil aufs bloße Wissen von Christo, oder auf eine flüchtige Rührung, oder auf ihre eigenen Werke, in die sie verliebt sind, zu bauen meinen — das Gebäude — ihres erträumten Glückes stürzt zusammen u. s. w."

ben mit seinen tiefsten Wurzeln in Jesu Leben (sakramental) eingesetzt ist, von diesem getragen und durchwirkt wird; dessen Bau d. i. alles was er schafft und wirkt — wird Bestand haben." Die sakramentale Vereinigung ist hier nichts anderes als der Glaube. Wenn ihm die Werke folgen, so wird er ein Felsengrund; wenn ihm die Werke fehlen, ein Sand. Also ist Ein und dasselbe Sand und Fels, sowie nach der vorigen Deutung Ein und dasselbe Gebäude und Fundament. Widerstreitet dieses nicht den ersten Regeln der Erklärung einer Allegorie?

Die Hauptpunkte dieser Rede Jesu wie sie Lukas gibt, lassen sich in Kürze also fassen: 1 das christliche Ideal im Gegensatze zur Welt (4 + 4 Verse); 2 die Wirkung dieses Ideales auf das Leben (in drei gleichen Unterabtheilungen (4 + 4 + 4); 3 Abweisungen Mahnruf und Schluß (4 + 3 + 4).

Siebentes Kapitel.

Der Hauptmann von Kapharnaum; die Erweckung des Jünglings von Nain; Gesandtschaft des Täufers und Jesu Zeugniß über ihn; Gastmahl beim Pharisäer Simon, Jesu Salbung durch eine Sünderin, Gespräch mit Simon.

1. Nachdem er alle seine Worte vollendet hatte in die Ohren des Volkes, ging er nach Kapharnaum.

2. Der Knecht aber eines Hauptmannes war krank und nahe am Sterben, er aber war ihm werth.

Auch Matthäus berichtet daß Jesus nach Vollendung der Bergpredigt in seine Stadt gegangen sei. Ob es aber unmittelbar darauf geschah oder etwas später nach Vollendung einer Rundreise erfahren wir nicht. Lukas erwähnt nur zweimal der Ankunft Jesu in Kapharnaum (IV, 31 und an unserer Stelle) gleichsam als Ruhe- und Ausgangspunkt zu neuen Reisen. Jedenfalls hielt er nicht mit den ihn begleitenden Volksschaaren Einzug in Kapharnaum, sondern allein und in der Stille, nachdem er die Leute entlassen hatte. Doch blieb seine Ankunft nicht verborgen.

Kapharnaum hatte eine Besatzung und wie kaum zu bezweifeln ein kleines Kastell zur Beschützung des Hafens und zur Ueberwachung des Grenzverkehres und Handels überhaupt. Ihr Kommandant war ein Centurio (Hauptmann), die Besatzung bestand aus einem Manipel (etwas über 200 Mann) vielleicht aus einer Kohorte (500 Mann und einiger Reiterei) unter einem Centurio ersten Ranges.

Gute Herrschaften hielten treue Sklaven immer werth und theuer*). Vielleicht war der Knecht des Hauptmannes ein alter Soldat, vielleicht sein „Hausverwalter," da er reich gewesen zu sein scheint, oder sein ehemaliger „Erzieher"**) an dem er noch mit alter kindlicher Liebe hing.

3. Da er aber von Jesus hörte, schickte er Aelteste der Juden zu ihm und bat ihn daß er komme und seinen Knecht heile.

Da Jesus bisher noch in keinen Verkehr mit Heiden getreten war, hatte der Hauptmann nicht den Muth persönlich vor ihm zu erscheinen, wohl aber hatte er das Vertrauen daß er keine Bitte um Hilfe abschlagen werde. Die Demuth hielt ihn zurück irgend etwas zu unternehmen was Aufsehen machen oder ihm als Unbescheidenheit ausgelegt werden könnte, das Vertrauen trieb ihn an nichts unversucht zu lassen. Sein Ansehen hätte ihm wohl leicht Zutritt bei Jesus verschafft, aber er wollte davon keinen Gebrauch machen, darum wandte er sich an „Aelteste" d. i. an angesehene in Amt und Würde stehende Männer der Stadt mit denen er in vielfachem amtlichem Verkehre stand.

Die Bitte „zu kommen" scheint in Widerspruch mit seiner spätern Abwehr zu sein, daher man glaubte, die Abgeordneten hätten nur in ihrem Namen Jesus darum ersucht***). Obwohl möglich, ist doch diese Annahme nicht nothwendig, da wir in „komm und hilf" eine allgemeine Formel haben, wie in „komm und sieh." Der Hauptmann und die Bittsteller erwarteten kaum etwas anderes als daß er den Kranken zu sich bringen lasse, wie man andere brachte. Das Außerordentliche bestand darin daß er auch an Heiden seine

*) Wenigstens fehlt es nicht an Mahnungen dazu selbst bei den Römern; vrgl. Seneka epist. 47. de clementia I, 18. Cic. Offic. I, 13. Macrob. Saturn. I, 11. Das Sprichwort lautet wohl quot servi tot hostes; aber desto höher schätzte man treue Sclaven. Sirach lehrt: „ein verständiger Diener sei dir werth wie deine Seele (VII, 23)."

**) Comes (rector) bei den Römern, παιδαγωγός bei den Griechen; letztere stellten den Knaben schon sehr frühzeitig unter die Aufsicht des Pädagogen.

***) Mald. facile responderi potest, id apud Lucam seniores Judaeorum de suo addidisse.

Wundermacht erweise. Ob dieß geschehen werde, war selbst den Aeltesten nicht ganz gewiß; deßhalb baten sie ihn „eifrig und inständig," wie gleich folgt.

4. Sie aber kamen zu Jesus und baten ihn inständig indem sie sprachen: Er ist würdig daß du ihm dieses gewährest,

5. denn er liebt unser Volk und die Synagoge hat **er** uns gebaut.

Die Bittsteller verleugnen ziemlich stark ihre jüdischen Vorurtheile. Seit wann konnte sich ein Heide einer Wohlthat würdig machen die nach göttlicher Anordnung nur für die Juden bestimmt war? War es etwa Furcht welche sie so reden lehrte, oder Eigennutz, oder wie man heut zu Tage sagen würde, eine liberalere Gesinnung? Gewiß letzteres; aber im guten Sinne des Wortes, so wie auch die Apostel Fürbitte einlegten, als eine Chananäerin flehte und rief: „Erbarme dich meiner, Herr! meine Tochter ist böse besessen (Matth. XV, 22)!" Es waren gutgesinnte Männer voll Dankbarkeit und Theilnahme. Dem Centurio fehlte es nicht an Gelegenheit, seine Liebe und sein Wohlwollen fast täglich zu bewähren, bald durch Strenge, bald durch Güte; schon die Aufrechthaltung der Disciplin unter Miethtruppen war eine große Wohlthat für die Stadt. Aber seine Liebe hatte vorzugsweise einen religiösen Grund, es war Hochachtung vor dem Judenthume, nicht bloß das allgemeine menschliche Motiv eines reinen festen unbestechlichen Gerechtigkeitsgefühles; darum fügen die Wortführer noch speciell bei: „und die Synagoge hat er uns gebaut." Welche? Doch nicht etwa die eine der Stadt, jene in der Jesus zu lehren gewohnt war? Möglich, wenn Kapharnaum eine neue Stadt war die erst spät und da nur durch die Freigebigkeit eines Heiden in den Besitz einer Synagoge kam. Dann läge in dieser Mittheilung ein sehr beschämendes Bekenntniß, aber kein ganz unerhörtes. Klagte nicht schon Aggäus daß die Heimgekehrten in getäfelten Häusern wohnen und den Tempel in Ruinen lassen (I, 4)? Auch die Pharisäer haben nicht den Ruhm besonderer Freigebigkeit. Die Armen hatten wohl guten Willen aber kein Geld, die Reichen in Kapharnaum, so scheint es, bauten so wenig Synagogen als die Reichen in unsern Han-

delsstädten Kirchen bauen. Doch ich will nicht darauf bestehen, obwohl der Wortlaut dafür spricht. Städte hatten auch mehrere Synagogen und die vom Hauptmann erbaute bekannte Synagoge könnte jene sein welche sich in der Nähe des Kastelles oder der Kaserne (vor der Stadt) befand. Auch in diesem Falle ist es ebenso schmählich für die Pharisäer die es gestatteten, als ehrenvoll für den Heiden der es that. Der fromme Centurio war kein Proselyt; die Aeltesten würden das gewiß vor allem betont haben.

6. Jesus ging mit ihnen. Da er aber schon nahe am Hause war, schickte der Hauptmann Freunde an ihn, indem er zu ihm sprach: Herr, bemühe dich nicht; denn ich bin nicht würdig daß du unter mein Dach eingehest;

7. deßhalb hielt ich mich nicht einmal für berechtiget daß ich zu dir komme; sondern sprich nur ein Wort und mein Knecht wird gesund.

8. Denn auch ich, ein Mann einer Macht untergeordnet, dieweil ich Soldaten unter mir habe, sage zu diesem: gehe, und er geht, und zu einem andern: komme, und er kommt und zu meinem Knechte: thue dieses, und er thut's.

Theilnehmende Freunde befanden sich um den Centurio. Der Orientale ist in seinen Freundschaftsbezeugungen schneller und lebhafter als der Abendländer. Ein Vorfall der Freude wie der Trauer versammelt augenblicklich die ganze Nachbarschaft. So geschah auch im Hause des Centurio, besonders wenn seinen Knecht plötzlich ein gefährlicher Schlaganfall getroffen hatte.

Halten wir daran fest daß der Hauptmann nicht persönlich mit Jesus redete, worüber unser Evangelium keinen Zweifel läßt; so enthält V. 8. im Munde der Sprechenden eine unverkennbare Härte und Ungefügigkeit. Denn mag auch der Abgesandte den Auftrag seines Herrn wörtlich widergeben und ganz wie sein Herr reden: so erstreckt sich doch diese Stellvertretung nur auf die Bitte im engsten Sinne welche zudem die Sitte der alten Welt immer in der dritten Person vor einem Höhern vortrug: „Bemühe dich nicht, o Herr, dein Knecht ist nicht würdig daß du eingehest unter sein Dach; darum hat er es auch nicht gewagt u. s. w.“ Daß der

Hauptmann jene Vergleichung vor seinen Freunden wirklich gebrauchte und daß diese sie vor Jes. Chr., ohne damit beauftragt zu sein, widerholten, unterliegt keinem Zweifel, nur geschah es mit ihren Worten. Die spätere katechetische Erzählung zog dieses Zwiegespräch zwischen dem Hauptmanne und seinen Freunden, dann zwischen diesen und Jesus in Eines zusammen. Sie behielt nur die Worte des Hauptmannes bei. Wenn man nun, wie Matthäus that, sich noch kürzer fassen wollte, so ließ man die Mittelspersonen ganz weg und beschränkte sich auf die Worte des Hauptmannes die allein von wesentlicher Bedeutung waren. Die Erzählung bekam wohl eine andere Gestalt, erhielt aber zugleich in der Antwort Jesu: „Gehe hin, und wie du geglaubt hast, soll dir geschehen," einen passenden Schluß der bei Lukas fehlt. Da er einen Hauptnachdruck darauf legt daß der Centurio aus Demuth nicht persönlich vor Jesus erschien, drängte es ihn die Erzählung am Ende in die Kürze zu ziehen. Er ließ daher die Antwort Jesu als selbstverständlich ganz weg.

Die Erklärer vereinigten sich seit dem heiligen Augustinus*) leicht darin daß Matth. (VIII, 5—13) denselben Vorgang berichte, wobei Lukas nur in einem Punkte genauer sei. Wenn Einige von ihnen aber den Hauptmann wenigstens später selbst noch persönlich vor Jesus auftreten lassen,**) so haben sie, wie ich glaube, unsern Evangelisten entschieden gegen sich, was man schon aus dem Mangel der Schlußantwort Jesu überzeugend sieht.

*) Er beruft sich dabei auf den Sprachgebrauch des Wortes perventio und pervenire zu seiner Zeit: ita tenuit consuetudo, ut etiam vulgo perventores appellentur, qui potentium quorumlibet tanquam inaccessabiles animos, per convenientium personarum interpositionem ambitionis arte pertingunt. Si ergo ipsa perventio usitate dicitur per alios fieri, quanto magis accessus per alios fieri potest (de Cons. Evang. lib. II, c. 20)?

**) Z. B. Sepp: „Auf dieß ging Jesus mit ihnen, und da er schon nicht mehr ferne war, kam der Hauptmann zu ihm." Unser Evangel. sagt zwar: „er schickte Freunde", aber Sepp scheint dieß nur für ein Mißverständniß des Lukas zu halten, da er den Centurio also weiter reden läßt: „Ich habe mich selbst nicht für würdig gehalten, vor Dich zu treten und darum Freunde geschickt, Dir's anzusagen (III, 190)."

9. Da aber Jesus dieses hörte, staunte er, und er wandte sich zu dem ihn begleitenden Volke und sprach: Ich sage euch, nicht einmal in Israel habe ich diesen Glauben gefunden.

Dieses Zeugniß eines Glaubens der Jesus selbst mit Bewunderung erfüllte, war dem Evangelisten Antwort genug, deßhalb übergeht er das weitere Gespräch mit den Abgeordneten des Hauptmannes die Jesus gewiß nicht ohne tröstliche freundliche liebevolle Worte entließ: „Saget eurem Freunde und Herrn: wie du geglaubt, soll dir geschehen.“ Und er ging von dannen.

10. Und die Abgesandten kehrten zurück in das Haus und fanden gesund den (kranken) Knecht.

Dieses erste Zusammentreffen Jesu mit einem Heiden hatte für die Christen aus dem Heidenthume etwas ungemein rührendes und trostreiches. Wie in einem hellen Spiegel sahen sie darin ihr eigenes Bild — eine wunderbare Geschichte der Liebe und des Heiles die sich tagtäglich vor ihren Augen geistig erneuerte und aller Herzen mit Dank und Anbetung erfüllte. Der Knecht war Bild der heidnischen Menschheit; der Hauptmann indem er sich zu Jesus wandte, Weiser jenes Weges der allein und untrüglich zum Heile führt; die fürbittenden stellvertretenden Freunde die Tugendübungen und guten Werke deren der natürliche Mensch fähig ist; des Hauptmannes Demuth jene Grundgesinnung welche diese Werke vor Gott zu kräftigen Fürbittern macht; sein Glaube — ein Wunder der Gnade — theils Zeugniß daß Gott nur auf den guten Willen sieht, theils prophetisches Vorbild jenes wunderbaren mit allen Erweisungen der Geistesgaben gesegneten Glaubens den die Predigt des Evangeliums überall in der heidnischen Welt fand. Wahrlich ein Glaube, wie er nach der schmerzlichen Bestätigung durch die Geschichte im Judenthume nicht zu Tage trat.

Daß diesem Vorgange von Alters her eine hohe geschichtlich prophetische Bedeutung zugeschrieben wurde, daß er ein Stück Herzensevangelium der frühesten Jahrhunderte war, zeigt die kirchliche Lesung. Die Lesung aus dem öffentlichen Leben Jesu beginnt nach der Ordnung des Kirchenjahres mit dem zweiten Sonntag nach Epiphanie,

und gleich am nächsten Sonntage folgt die unsers evangelischen Abschnittes. An erster Stelle steht naturgemäß das erste Wunder welches Jesus wirkte, an zweiter Stelle folgt sein erstes Zusammentreffen mit einem Heiden — wahrlich ein zweiterstes Wunder!

Ich hatte zu Matth. VIII, 10: „nicht einmal in Israel habe ich einen solchen Glauben gefunden", bemerkt daß uns nichts berechtige, diese Worte irgend einer Einschränkung zu unterwerfen; daß aber Jesus nur auf den damaligen factischen Bestand Rücksicht nehme. Dieselbe Auffaßung findet sich bei den ältesten Vätern. Chrysostomus bringt den Glauben der Apostel namentlich in Vergleich mit dem des Hauptmannes und gibt letzterem den Vorzug, dasselbe thut Origenes mehrmals, er fügt noch die Martha und Magdalena bei. Ambrosius sagt sehr stark: „Sein Glaube wird auch den Erwählteren und denen die Gott sahen vorgezogen." *) Den Vätern folgt Thomas der die Worte des Chrys. und Origenes theilweise widerholt. **) Erst die spätern Erklärer wurden aber mit Unrecht bedenklich, denn daß die seligste Jungfrau nicht mit einbegriffen sei, liegt schon in den Worten: „ich habe gefunden".

Zum Ganzen siehe Matth. VIII, 5—13 (I, S. 328—338).

11. Und es geschah darauf, er begab sich nach einer Stadt, Namens Nain und mit ihm gingen seine Jünger (in großer Zahl) und viel Volk.

Eine andere Lesart hat „am folgenden Tage". Sollte dieses — eine Entscheidung ist nicht möglich — der ursprüngliche Text sein, so sagt damit Lukas nur daß Jesus denselben Tag in Kapharnaum blieb und am andern Tage sich nach Nain auf den

---

*) Er las (mit a b c): in nullo tantam fidem inveni in Israel — wozu er bemerkt: simplex intellectus et facilis est. Dann fährt er fort: Sin vero juxta Graecos, nec in Israel tantam fidem inveni: fides hujus etiam electioribus et deum videntibus anteſertur. Er hält also den griech. Text für noch stärker, selbst die electiores et deum videntes (Moses? die Propheten?) hätten keinen solchen Glauben gehabt.

**) Quaestio est de Apostolis, Martha et Magdalena. Et dicendum est quod Centurio majoris erat fidei.

Weg begab, ohne anzudeuten wann er daselbst ankam. Wir sagen gleichfalls in der Erzählung: „ich ging nach N. N.", ohne Rücksicht auf die Entfernung.

Es ist nicht genau, wenn man angibt, Nain sei unweit oder eine Tagereise von Kapharnaum entfernt, als ob man es in einem Tage etwa leicht erreichen könnte. Denn die gerade Entfernung beider Städte beträgt zum wenigsten neun bis zehn unserer Wegstunden, dazwischen aber liegt ein Gebirge, ein wahres Labyrinth von Bergen Thälern und Bächen welche in der Wirklichkeit die Entfernung leicht nochmal so weit machen, als sie auf der Karte erscheint. *)

Nain am Fuße des (kleinen) Hermon (Dschebel ed-Dehi) gegenüber dem Tabor in der Ebene Esdrelon, hat seinen Namen der im A. T. nicht vorkommt, bis auf den heutigen Tag erhalten. Gegenwärtig nur ein Weiler, war es wohl nie ein bedeutender Platz, woher vielleicht sein Name (Naïn, offener Ort, gegenüber einer befestigten Stadt).

12. Als er sich aber dem Thore der Stadt näherte, siehe da wurde eine Leiche herausgetragen, der einzige Sohn seiner Mutter, und diese war eine Wittwe, und viele Leute der Stadt begleiteten sie.

Die Begräbnißstätten befanden sich überall außerhalb der Stadt. **) Ein bestimmter Ort war nicht festgesetzt; doch liebte man gemeinsame Begräbnißplätze, woraus nach und nach jene

---

*) Der Weg von Kapharnaum bis Kurun Hattin beträgt 3—4 Stunden, von da bis an den Tabor und östlich um ihn bis nach Nain mehr als das Doppelte. Wenn Jesus, was wahrscheinlicher ist, nicht die Karawanenstraße von Damaskus (über Kurun Hattin und Kan el-Tudschar) einschlug, sondern über das Gebirge d. i. das innere Galiläa reiste, dann verbrachte er wohl mehr als zwei Tage auf dem Wege. Das Innere Galiläa's von Nazaret aus gegen Norden nennt Ritter (XVI, 752) noch eine wahre terra incognita!

**) Bei den Römern war ein Begräbniß innerhalb der Stadt schon durch das Zwölf-Tafel-Gesetz verboten; Ausnahmen machten nur die Vestalinen, Triumphatoren und später die Kaiser.

herrlichen Todtenstädte des Orients entstanden welche noch in ihren Ruinen die Bewunderung aller Reisenden erregen.*) Die Bestattung geschah durch die nächsten Verwandten; sie erfolgte, wenn die (feierlichere) Einbalsamirung es möglich machte, am Todestage selbst.

Vor der Bahre welche Freunde des Verstorbenen trugen, gingen die öffentlichen bezahlten Kläger, die Flötenbläser und die Klageweiber, hinter der Bahre folgten die Verwandten mit der Nachbarschaft**) der sich nach einer Sitte deren Josephus erwähnt***) und die sich bei den Juden erhalten hat, alle anschlossen die dem Leichenzuge zufällig begegneten.

Der Todte welcher zur Bestattung hinausgetragen wurde, war ein Jüngling, der einzige Sohn, ja noch mehr, das einzige Kind einer Wittwe — welch' ein jammervoller Anblick, und doch nicht der schrecklichste! Noch grauenhafteres kommt vor, geschieht hundertfach unter unsern Augen — ach was wären wir ohne Christus und sein ewiges Erbarmen?

13. Und der Herr sah sie und es erbarmte ihn ihrer und er sprach zu ihr: Weine nicht!

14. Und er trat hinzu und berührte die Bahre; die Träger aber blieben stehen; und er sprach: Jüngling, dir sag' ich, stehe auf!

Der Herr — sagt Lukas voll Feierlichkeit, denn Jesus erwies sich ja so eben als den Herrn über Leben und Tod d. i. als den Herrn aller Herrn. Er wartete nicht bis daß man ihn um Hilfe etwa bitte, sein herzinniges Erbarmen kam aller Bitte zuvor. Er nähert sich, nicht um dem Zuge zu folgen, sondern um ihn aufzuhalten; er redet die Tiefbetrübte an, nicht mit dem gewöhnlichen Gruße: Der Friede sei mit dir! sondern mit dem süßen Befehle: Weine nicht! Und während die Träger stille halten, und die

---

*) Die bedeutendsten Grabdenkmäler welche sich in Palästina aus alter Zeit erhalten haben, sind bei Sichem und bei Jerusalem im Kidronthale.

**) „Und David sprach zu Joab und all dem Volke das mit ihm war: Zerreißet eure Kleider und leget Säcke an und klaget vor Abner. Und der König David ging hinter der Bahre (2 Sam. III, 31)."

***) Cont. Apion. II, 20.

Mutter mit bittendem Vertrauen zu ihm aufblickt und die ganze Volksmenge von einem heiligen Glaubensschauer durchdrungen, unbeweglich, lautlos dasteht — erschallt das allmächtige Wort: Jüngling, stehe auf!

Die Bahre von Holz war oben offen, vielleicht war sie nur ein Brett — wie wir sagen würden, das Paradebett auf dem die Leiche mit Tüchern bedeckt und geschmückt lag*); in den steinernen Sarg kam sie erst in der Grabkammer. Jesus berührte die Bahre zum Zeichen daß die Träger stille stehen.

So wie die Wittwe, ging die heilige Monica her hinter ihrem geistig todten Sohne Augustinus, wie er selbst bekennt: „Nun war auch meine Mutter zu mir (nach Mailand) gekommen, stark in Gottesfurcht, über Land und Meer mir folgend und in allen Gefahren dir vertrauend. Denn auch in den Nöthen zur See tröstete sie die Schiffer — und sie versprach ihnen wohlbehaltene Unterkunft, weil du ihr dieses in einem Gesichte verheißen hast. — Als ich ihr gesagt, ich sei zwar nicht Manichäer, aber auch nicht katholischer Christ, jauchzte sie nicht, gleichsam als ob sie etwas Unerwartetes höre; doch war sie nun beruhigt über den Theil meines Elendes, worin sie mich als einen Todten der seiner Auferstehung durch dich harret, betrauerte und auf der Bahre ihrer Gedanken zu dir hinbrachte, damit du zu dem Sohne der Wittwe sprechen mögest: Jüngling, ich sage dir, stehe auf! — Sanftmüthig antwortete sie mir und mit einem von Vertrauen erfüllten Herzen, sie glaube in Christo, mich, noch bevor sie aus diesem Leben pilgere, als katholischen Gläubigen zu sehen. Also sprach sie zu mir. Dir aber, Quell der Erbarmungen, sandte sie um so häufigere Bitten und Thränen zu, auf daß du deine Hilfe beschleunigen und meine Finsternisse erleuchten möchtest." **)

---

*) Jos. Bell. jud. I, 33, 11 beschreibt ausführlich die Pracht des Paradebettes auf dem Herodes lag. Auch die Rabbinen sprechen immer nur von einem Bette (Brette) auf dem man zum Begräbniß hinausgetragen wurde. Wenn der Jüngling in sein Familiengrab kam, unterliegt es kaum einem Bedenken daß er erst an Ort und Stelle in den (eigentlichen) Sarg gelegt wurde.

**) Confessiones. VI, 1.

Bekannt ist die moralische Anwendung welche derselbe Heilige von den drei Todtenerweckungen macht: Die Tochter des Jairus, sagt er, welche noch in der Todtenkammer des Hauses liegt, bezeichnet den Menschen der im Herzen gesündigt hat und vor Gott todt ist; der Jüngling welcher eben hinausgetragen wird, denjenigen der die sündige That vollbracht hat; Lazarus der schon am vierten Tage im Grabe liegt, den Gewohnheitssünder. Aber auch er verzweifle nicht; tief liegt der Todte, aber hoch ist Christus; er weiß durch seinen Ruf die irdischen Bande zu zerbrechen, er weiß durch sich ihn innerlich zu beleben und den Jüngern zu übergeben daß sie ihn losbinden.*) „Was, sind die Worte des hl. Ambrosius, ist dein Grabhügel, wenn nicht deine schlechten Sitten? Dein Grabhügel ist die Untreue, dein Grab deine Kehle, daraus todte Worte hervorgehen. Von diesem Grabe befreit dich Christus, aus diesem Grabhügel erstehest du, wenn du das Wort Gottes hörst. Und wenn die Sünde schwer ist, daß du sie mit deinen Bußthränen nicht abwaschen kannst, so flehe für dich deine Mutter, die Kirche."

Der Jüngling auf der Bahre ist ein sprechendes Bild der ersten schweren Sünde; noch ist der Sarg nicht geschlossen, aber die Träger — die Leidenschaften — eilen den Todten fortzuschleppen, und wer wird sie aufhalten, wenn nicht das göttliche Erbarmen dazwischentritt? Das erste Zeichen der innerlich wirkenden Gnade ist es, wenn die Träger auf einmal halten, wenn der Herr die Leidenschaften berührt daß sie stehen bleiben. Das kann innerlich geschehen, aber auch äußerlich durch eine Krankheit, einen Verlust, eine tiefe Beschämung.

15. Und der Todte setzte sich aufrecht hin und fing an zu reden, und er übergab ihn seiner Mutter.

Er setzte sich aufrecht hin und redete — zum Zeichen des wahren vollen Lebens das in ihn zurückgekehrt war. Jesus gab ihn seiner Mutter zurück; er sprach zu ihm nicht: Verlasse alles und folge mir. Du hast dein Leben von mir, mir soll es nun

---

*) Sermo. de verb. Dom. 43 et 44. Dazu tract. 49 in Joan.

geweiht sein. Die Berufung ist Sache des Vaters, die Erweckung vom Tode seine Sache, er spricht und es geschieht. Wir dürfen zwar nicht sagen daß es nur halbe Erbarmung gewesen wäre, den Jüngling zu erwecken, um ihn seiner Mutter zu entreißen, wohl aber daß Jesus in seinem Gefolge keine Erweckten wollte; das hieße seine Wunder und Wohlthaten vor sich her ausposaunen. Er gab ihn der Mutter zurück und zog weiter wahrscheinlich nur von seinen Aposteln begleitet, während die Volksmasse jubelnd in die Stadt zurückströmte.

Ueber die göttliche Absicht bei den Todtenerweckungen siehe Matth. IX, 26 (I, 403).

Matthäus, Markus und Johannes haben je eine Todtenerweckung, Lukas berichtet von zweien; alle zusammen sind es ihrer drei: der Tochter des Jairus, des Jünglinges von Nain, des Lazarus von Bethania; drei, entsprechend den drei Altersstufen des menschlichen Lebens — Kind, Jüngling und Mann; drei, entsprechend den drei Graden des Verschiedenseins: unmittelbar nach dem Tode, auf dem Wege zur Bestattung, liegend im verschlossenen Grabe. Damit erweiset sich Jes. Chr. als den absoluten Herrn über Leben und Tod.

Hat der Herr — so ist gefragt worden, nicht etwa mehrere von den Todten erweckt? und wie ist es zu erklären daß gerade die Augenzeugen Matthäus, Petrus (Markus) und Johannes nur Einer Erweckung erwähnen, Lukas wohl von zweien, aber doch nicht von dreien spricht? Wie konnte man solche Großthaten den Zuhörern (und Lesern) vorenthalten?

Die erste Frage muß verneinend beantwortet werden; denn die Evangelisten reden wohl im Allgemeinen von Krankenheilungen, nie aber ebenso im Allgemeinen von Todtenerweckungen; sie scheinen nur jene zu kennen von denen sie ausdrücklich Bericht erstatten. Viele Erweckungen sind an sich kaum denkbar. Sie würden eher dazu beigetragen haben, Jesu Wirken in ein falsches Licht zu stellen. Keine von ihnen blieb ohne mächtige Erschütterungen; daß aber nicht alle nur gute Folgen hatten, sehen wir an der Erweckung des Lazarus; sie beschleunigte die Gewaltmaßregeln welche gegen Jesus von seinen ergrimmten Feinden ergriffen wurden. Man

glaubte in einer sehr alten Nachricht einen Anhaltspunkt dafür zu haben daß Jesus mehrere als die von den Evangelien Genannten, zum Leben zurückgerufen habe; aber die hier gemeinte berühmte Stelle in der Apologie des Quadratus an den Kaiser Trajan aus dem Jahre 126, die uns Eusebius (h. e. V, 17) aufbehalten hat, läßt eine solche Folgerung nicht zu. Sie lautet: „Was unser Erlöser gewirkt hat, davon konnte man sich immer mit eigenen Augen überzeugen, weil es auf Wahrheit beruhte. Diejenigen nämlich welche von Krankheiten erlediget oder vom Tode zum Leben waren erweckt worden, wurden nicht bloß im Augenblicke ihrer Heilung oder Erweckung gesehen, sondern auch in der nachfolgenden Zeit; nicht allein so lange unser Erlöser auf Erde weilte, sondern sie waren auch noch lange nach seinem Hingange am Leben, so zwar daß einige davon bis auf unsere Zeiten herab geblieben sind.“ Quadratus der nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus noch ein Schüler der Apostel war, spricht von Geheilten und Erweckten zugleich, und sagt nur daß einige von diesen, seien sie Geheilte oder Erweckte, bis in seine Tage herab gelebt hätten.

Betreff der zweiten Frage müßen wir uns auf die Synoptiker beschränken. Mir scheint daß es im Plane der ersten Katechese war, nur Eine Todtenerweckung namentlich aufzuführen. Mit ihr war dem evangelischen Zeugnisse genug gethan, apologetische oder andere Zwecke lagen aber diesem ersten Unterrichte ebenso ferne, als irgend ein Streben mit Wundererzählungen zu prunken und durch sie etwa Katechumenen zu gewinnen. Erst der spätere mehr fortgeschrittene Unterricht gestattete vielleicht größere Freiheit in den Mittheilungen aus dem Leben Jesu. Da sich nun die Synoptiker — Matthäus Markus (Petrus) und Lukas — aus Gründen die noch nicht aufgehellt sind, auf die galiläische Wirksamkeit Jesu beschränkten und seine judäische Thätigkeit mit Ausnahme der Passionswoche ganz mit Stillschweigen übergingen, blieb nur mehr die Wahl zwischen den beiden Erweckungen der Tochter des Jairus und des Jünglinges von Nain. Matthäus und Petrus (Markus) blieben bei der ersten welche, wie ich glaube, eben als erste den tiefsten Eindruck in ihrem Herzen zurückgelassen hatte; Lukas fügte

ihr auch die zweite bei, aber so daß er diese in die erste Reihe stellte; denn sie gehörte zum wesentlichen Inhalte der Heidenkatechese, so daß sie nicht übergangen werden durfte, während betreff der von Matthäus und Markus berichteten volle Freiheit waltete, sie aufzunehmen oder zu übergehen. Die Gründe aus denen man sich für die zweite Erweckung zum Vortrage in der Heidenkatechese entschied, sind leicht zu erkennen. Wenn solches über ihn die Thränen einer Mutter vermochten, sollte er beim Schrei unsers Herzens um geistiges Leben, um Vergebung und Gnade kalt und ungerührt bleiben? Wahrlich „wir haben keinen Hohepriester der mit unsern Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte. Darum lasset uns mit Zuversicht hinzutreten zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden, wenn wir Hilfe nöthig haben (Hebr. IV, 15, 16)."

16. Es ergriff aber alle Furcht, und sie priesen Gott und sprachen: ein großer Prophet ist aufgestanden unter uns, und: heimgesucht hat Gott sein Volk.

17. Und es verbreitete sich diese Rede über ihn in ganz Judäa und in der ganzen Umgegend.

Die Lobpreisung Gottes enthält zwei schöne correspondirende Glieder, wie sie der poetische Volkston liebt:

Ein großer Prophet ist aufgestanden unter uns,
Allelujah!
Gott hat heimgesucht sein Volk,
Allelujah!

Die Lobpreisung enthält gerade kein direktes messianisches Bekenntniß; doch erblickt das jubelnde Volk in dem herrlichen Wunder das vor seinen Augen geschehen ist, ein Vorzeichen der messianischen Zukunft, einen Morgenstrahl des nahenden Tages auf den keine Nacht mehr folgen wird. Jesum selbst nennt es einen „großen Propheten", aber nicht wie man meinen könnte, im Gegensatze zum Messias den es etwa außer und neben Jesus noch erwartete, sondern als allgemeinste Bezeichnung seines Charakters, wobei immer die Möglichkeit blieb daß er der Messias selbst sein könne, wenn er auch bisher nicht bloß keine messianischen An-

sprüche (in ihrem Sinne) machte, sondern sich auch jeder Art Huldigung mit ängstlicher Hast entzog. Was noch nicht ist, beruhigte sich die freudig bewegte Menge, kann werden.

Die Benennung „Jesus der Prophet" war beim Volke ziemlich gewöhnlich geworden. Als er seinen Einzug in Jerusalem mitten unter messianischen Zurufen hielt, sprachen doch die begleitenden Schaaren: „Dieser ist der Prophet Jesus (Matth. XXI, 10)." Ja seine eigenen Jünger blieben dabei: „Jesus von Nazaret der war ein Prophet, mächtig durch That und Wort (Luk. XXIV, 19)."

Zu: „alle ergriff Furcht, und sie priesen Gott," siehe V, 26; zu: „heimgesucht hat uns Gott", I, 68; zu: „es verbreitete sich u. s. w." IV, 14, 37. Matth. IX, 27.

18. Und es benachrichtigten den Johannes seine Jünger über dieses alles.

19. Und Johannes berief etwa zwei von seinen Jüngern und sandte sie zu Jesus mit den Worten: Bist du der da kommt, oder erwarten wir einen Andern?

20. Die Männer aber kamen zu ihm und sprachen: Johannes der Täufer hat uns zu dir gesendet mit den Worten: Bist du der da kommt, oder erwarten wir einen Andern?

Lukas bringt die Gesandtschaft des Johannes in Verbindung mit der Erweckung des Jünglinges von Nain; Matthäus sagt ganz unbestimmt: „Als Johannes im Kerker von den Werken Christi hörte." Doch befand sich Jesus auch nach ihm nicht zu Kapharnaum, sondern auf der Reise „predigend und lehrend in den Städten von Galiläa". Es war dieselbe Reise in welche die Erweckung des Jünglinges, vielleicht auch die Salbung durch eine Büßerin fiel. Daß Matthäus unmittelbar zuvor die Aussendung der Zwölf berichtet, steht mit dieser unserer Annahme in keinem Widerspruche, da, wie schon bemerkt worden ist (Matth. X, 5, 6. II, S. 6), Jesus nicht alle Zwölf auf einmal aussendete, sondern nach und nach, in einem gewissen Turnus, so daß er einige immer in seiner Umgebung und Begleitung behielt.

Ueber die Gesandtschaft des Täufers an Jesus sagte ich zu Matth. IX, 1—3 (II, S. 67—73) im Wesentlichen: Ein heiliges Ungestüm, mehr und mehr entflammt durch die Predigten der Apostel hatte sich der Gemüther bemächtiget, und Johannes, theils angetrieben von den Seinigen, theils aus jener Begeisterung die ihn selbst mit den Andern ergriffen, verlieh dieser Volksstimmung einen öffentlichen und feierlichen Ausdruck durch seine Sendung zu Jesus Christus. Ich bemerkte ferner: Nicht jede Frage drücke eine Ungewißheit aus; man kleide nicht selten eine Aufforderung in Form einer Frage. Dasselbe sei hier der Fall. Der Frage des Johannes liege Befremden und Ermunterung zu Grunde. Befremdung über das was noch nicht geschehen, Ermunterung zu dem was allgemein erwartet werde. Endlich noch: Wenn wir in Erwägung ziehen daß Jesu Lehren und Wirken in ganz vorzüglichem Maße Johannes und seine Jünger beschäftigen mußte, ferner daß er nur wünschen konnte, Jesus möchte sich als Messias bald kund geben, und daß er von allen Seiten gedrängt wurde, dieser Unsicherheit, soviel in seiner Macht liege, ein Ende zu machen: so werden wir seine feierliche Abordnung an Jesus in jeder Weise gerechtfertigt finden. Er hatte dazu eine Pflicht in den Augen des Volkes, ein Recht in den Augen Christi, einen unwiderstehlichen Antrieb in seinem eigenen prophetischen Amte. Die Sendung war für Jesus nur ehrenvoll; es lag in ihr keine andere Zudringlichkeit, als die des Eifers für eine heilige Sache u. s. w.

Diese Ansicht fand Gnade bei den neuesten katholischen Erklärern; denn es ist nur ein Widerhall meiner Worte, wenn Reischl sagt: „Johannes — so scheint es — stellt durchaus nicht im Interesse seiner Persönlichkeit, sondern kraft seines Amtes, nicht als Ergebniß seines Bedürfens, sondern im gewissen Sinne sogar seines Rechtes die Frage an Jesus. Jetzt, da er hörte die Werke Christi — da begehrte er — der Repräsentant der Erwartung der Väter, daß Jesus der Christus sich auch ihm noch einmal förmlich und feierlich bezeuge" — vergleiche dazu meine Schlußworte: „Johannes steht nicht für sich allein da, mit ihm spricht das ganze gläubige Israel: Dein Reich komme!" Ebenso Sepp, nur mit der Wendung daß den Johannes der eben auch nicht

alle menschlichen Anwandlungen überwand, die Ungeduld beschlich. „Es verlangte ihn mit Ungestüm, die Erfüllung all der Weissagungen von der Widerbegründung des Reiches Israel zu erleben. Die Anfrage enthält also vielmehr eine Aufforderung. Hatte ein Fenelon gefehlt durch das Uebermaß der Liebe Gottes, ein Bossuet durch den Mangel an Menschenliebe — so werfe der auf Johannes einen Stein, der ein brennenderes Verlangen nach der Verherrlichung des Messias hat (IV, 257).“ *)

Tertullian hielt dafür daß in Johannes wirklich ein Zweifel wenn auch nur vorübergehend aufgestiegen sei **); eine andere gleichfalls sehr alte Erklärung lautete dahin, Johannes frage Jesum, ob er sterben und zu den Vätern in der Vorhölle hinabsteigen werde, oder ob sie einen Andern zu erwarten hätten. Diese etwas bizzare Meinung kennt schon Chrysostomus, ohne sie anzunehmen, wohl aber geschieht dieß von Hieronymus und von Gregorius an mehreren Stellen. ***) Hilarius endlich sagt, Johannes frage im Namen seiner Jünger, für sie suche er Belehrung nicht für sich. Dieses wurde die vulgäre Deutung bis auf unsere Tage. †)

---

*) In der 1 Aufl. liest man: „Aber nicht bloß einen Vorwurf wollte er (Jesus) ihm (dem Johannes) zurückgeben (!)“ II, 403.

**) De Baptismo. c. 10. Ebenso (Pseudo) Justin. Quaest. ad Orthod. quaest. 38. „Die schwierige Frage warum Johannes der Täufer Jesum durch zwei seiner Jünger fragen ließ, ob er der Messias sei? — wird so erläutert: Es gingen damals die verschiedensten Gerüchte über Jesus, indem ihn die Einen für diesen, die Andern für jenen Propheten hielten; daher ließ er sich erkundigen, ob er der sei, dem er das Zeugniß gegeben; oder ob etwa ein Anderer beim Volke sich in solches Ansehen gesetzt habe. Jesus aber belehrte sie statt aller mündlichen Antwort durch seine Wunder.“ Möhler (Patrologie, S. 231) der die Zeit der Verfaßung dieser pseudonymen Schrift in das fünfte Jahrh. setzt (l. c. S. 230).

***) Hier. in c. XI ad Matth.: Manda mihi utrum te et inferis debeam nuntiare, qui nuntiavi superis? An non conveniat filio Dei, ut gustet mortem, et alium ad haec sacramenta missurus es? Greg. hom. VI in Evang.: Quaerit, ut sciat, si is qui per se venerat in mundum, per se etiam ad inferna claustra descendat? Ferner mit denselben Worten Hom. I in Ezech.

†) Hilar. Canon IX in Matth.: Non suae sed discipulorum ignorantiae Joannes consuluit. Mit ihm Chrysost., Cyrillus Alex. (thesaur. II.

21. Zur selben Stunde aber heilte er viele von Krankheiten und Plagen und bösen Geistern, und vielen Blinden schenkte er das Gesicht.

Die Evangelisten berichten mehrmals daß Jesus an einem und demselben Orte, zu einer und derselben Stunde viele Krankenheilungen vorgenommen habe. Matth. VIII, 16 erzählt: „Da es Abend wurde, brachten sie ihm viele Besessene, und er trieb die Geister durch ein Wort aus und heilte alle Kranke."

Diese Mittheilungen enthalten direkte Zeugnisse, sie sind nicht etwa bloß rednerische Uebertreibungen. Jesus hatte also, wie gewisse Lehrzeiten — die Bergpredigt, die Seepredigt u. s. w., so auch gewisse Heilzeiten, da er alle aufnahm und ganz dem Dienste der Kranken lebte. Zu andern Zeiten entzog er sich dem Andrange; vrgl. Mark. III, 10.

22. Und Jesus erwiderte und sprach zu ihnen: Gehet hin und berichtet dem Johannes was ihr gesehen und gehört habt, (daß) Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Todte auferstehen, Armen das Evangelium verkündet wird.

23. Und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert.

Die Werke Jesu Christi hatten die Frage veranlaßt; auf eben diese Werke beruft er sich als Antwort. Das um dessentwillen sie fragen, trägt in sich auch die Antwort. Wenn sie nämlich die Werke Christi für messianische Bezeugungen halten, wenn sie in ihnen sich erfüllen sehen was die Propheten vorausgesagt haben, so lehren dieselben Werke sich auch im Uebrigen dem Rathschlusse und Willen Gottes zu unterwerfen. Seine Wege sind nicht die unsrigen, darum selig wer sich an mir nicht ärgert!

Die Fragenden glaubten, eben in ihrer Voraussetzung ein Recht der Frage zu haben; Jesus zeigt daß eben diese Voraussetzung ihnen das Recht der Frage nehme. Wenn er,

---

c. 4) u. s. w. Thomas: Discipuli calumniabantur de Christo, ideo ipse misit, non quia ipse dubitaret, sed ne ipsi calumniarentur, sed confiterentur.

wie sie selbst bezeugen, die Werke des Messias thut, wie können sie ihn auffordern daß er sie thue? Denn über Umfang und Maß steht dem Menschen kein Urtheil zu; da bleibt's beim alten Satze: vertraue! So viel sah Israel, als zur Bezeugung der messianischen Würde Jesu nothwendig war; das Andere was es noch nicht sah, Gott zu überlassen, sich darob nicht zu ärgern, war die Gegenforderung Jesu. Er weiset die Forderung: Zeige dich als Messias, da dich deine Werke als Messias bezeugen! mit der Gegenforderung zurück: Erzeiget mir was ihr von mir bezeuget, d. i. glaubet, nehmet kein Aergerniß!

Diesen Grundgedanken der Beweisführung und Entgegnung bringt Jesus in der mildesten Form vor: „Verkündet dem Johannes was ihr gesehen habt, und daß Gott Alles noch zu seinem Ziele und Ende führen wird." Denn dieß bedeuten die Worte: „selig wer sich an mir nicht ärgert." Daß sie keine „strenge Verwarnung" enthalten, lehrt schon das verheißungsvolle „selig", und daß darin zunächst und direkte keine prophetische Hinweisung auf sein „Leiden und Sterben, das Aergerniß des Kreuzes" ausgesprochen sei, der Hinblick auf Johannes dem die Antwort galt. „Selig wer sich an mir nicht ärgert" bezieht sich auf die unmittelbarste Gegenwart, da auch in den Augen des frömmsten Israeliten an Jesus noch vieles von dem fehlte, was er vom Messias erwartete — also immer die Versuchung nahe war, Aergerniß an ihm zu nehmen, d. i. im Glauben irre zu werden.

Die älteren Erklärer und alle jene welche die Frage: „Bist du der da kommen soll?" als Ausdruck des wirklichen Zweifels (wenn auch nur im Munde der fragenden Jünger) nehmen, halten die Erwiderung Christi als eine directe Antwort auf die Frage, wobei freilich das erste: „gehet hin und verkündet dem Johannes" zu einer bloßen Redeform wird, da die Antwort nicht dem Johannes galt. Man fragte: „Bist du Christus?" Jesus antwortete: „Blinde sehen, Lahme gehen u. s. w." d. h. von den Thaten machet einen Schluß auf den Thäter; denn man erkennt den Baum an seinen Früchten.

24. Nachdem aber die Abgesandten des Johannes weggegangen waren, fing Jesus an zum Volke über Johannes zu sprechen: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen? ein Rohr das vom Winde hin- und herbewegt wird?

25. Aber was seid ihr hinausgegangen zu sehen? einen Menschen gekleidet in weiche Kleider? Siehe die in Ehrenkleid und Ueppigkeit Lebenden sind in den Königsburgen.

26. Aber was seid ihr hinausgegangen zu sehen? einen Propheten? ja sage ich euch, und mehr als einen Propheten.

27. Dieser ist von dem geschrieben steht: Siehe ich sende meinen Boten vor deinem Angesichte der deinen Weg vor dir her bereiten wird.

28. Denn ich sage euch: ein größerer (Prophet) als Johannes (der Täufer) ist unter den von Weibern Geborenen keiner; der kleinere aber im Reiche Gottes ist größer als er.

Nachdem sich die Boten entfernt hatten, erhob Jesus Christus in der feierlichsten Weise seine Stimme zum Zeugnisse für Johannes, zugleich aber auch zum Zeugnisse wider das Volk das voll muthwilligen Eigensinns die ihm gebotenen Gnaden verschmäht.

Die Rede beginnt oratorisch und belebt: Was seid ihr hinausgegangen an den Jordan in die Wüste?*) Etwa um das Schilf des Jordan zu sehen? Das wäre an sich denkbar; aber bei euch traf es nicht zu. Oder — da ihr nicht hinausgegangen seid, irgend eine Naturmerkwürdigkeit zu beobachten, etwa um einen weich gekleideten Menschen zu sehen und Freudenfeste die er feiert? Nein; das wäre an sich nicht denkbar, weil man dergleichen nicht in der Wüste sucht. Oder endlich, um einen Propheten der Wüste, einen Mann gleich Elias oder Moses zu sehen? Ja das wolltet und das sahet ihr und mehr als einen Propheten, denn er ist nicht bloß der Vorläufer und Herold des Messias, sondern der größte unter allen die vom Weibe geboren sind, durch doppelten Vorzug also mehr als ein Prophet.

---

*) Man ging in die Wüste um an den Jordan zu kommen, weil das Ghor in dem der Jordan einen tiefen Einschnitt bildet, zur Wüste gerechnet wurde.

Die Zeugen sind getheilt zwischen den beiden Lesarten: „ein größerer als Johannes" und „ein größerer Prophet als Johannes." Immerhin aber ist „Prophet" ein Zusatz, sei er nun ursprünglich von Lukas selbst hinzugesetzt als erläuternde Erklärung oder durch eine spätere Hand hineingekommen. Jesus selbst sprach nur wie Matthäus hat: „Unter den von Weibern Gebornen ist Keiner aufgestanden größer als Johannes der Täufer." Kleine Zusätze oder anderweitige Umgestaltungen welche einen Ausspruch Christi deutlicher machten, kommen bei Lukas gerne vor. Hier lag die Veranlassung ganz nahe in dem unmittelbar vorhergehenden: „und mehr als einen Propheten."

Im Uebrigen siehe die Erklärung zu Matth. XI, 7 — 11 (II, 76 — 84). Reischl schloß sich ihr enge an. Die ältere Erklärung welche den Ausdruck: „der kleinere" auf Jes. Christus bezog, ging ursprünglich vom Hilarius aus, ihm folgten Ambrosius (vielleicht auch) Chrysostomus und diesen die Mehrzahl bis auf Thomas der zwischen Hieronymus und Ambrosius schwankt, wie auch bei Augustinus der Fall ist, doch scheint er (Thomas) dem erstern den Vorzug einzuräumen. *)

Man betonte vorzüglich den Ausdruck „von den Weibern Geborner" und glaubte darin den Gegensatz zu Jesus der sich den „kleineren" nenne, zu finden. „Wenn Christus Prophet ist, sagt Ambrosius, wie kann Johannes größer als alle sein? Werden wir Christus als Propheten leugnen? O nein, als den Herrn der Propheten bezeuge ich ihn, und diesen (Johannes) nenne ich

---

*) Major (est) viatoribus, sed minor est comprehensoribus. Ueber die Erklärung des hl. Hieron. siehe Matth. (II, S. 81). August. (lib. II contra Adversarium Legis et Prophetarum, c. 5.) sagt: Haec verba duobus modis possunt rectissime intelligi. Aut enim regnum coelorum appellavit eo loco Dominus, quod nondum accepimus, in quo nondum sumus — et quia ibi sunt Angeli, quilibet in eis minor, major est utique quolibet sancto et justo, portante corpus quod corrumpitur — Aut si regnum coelorum in ea sententia intelligi voluit, qua et in hoc tempore significatur Ecclesia — profecto se ipsum Dominus significat quia nascendi tempore minor erat Joanne, major autem Divinitatis aeternitate et Dominica potestate. Daß er der zweiten Ansicht mehr zuneigte, sieht man aus tract. XIII, 2 in Joan.

größer als alle, aber unter den vom Weibe nicht von der Jungfrau Geborenen." Aehnlich Chrysostomus: „Obgleich Christus geboren war aus dem Weibe, so doch nicht auf dieselbe Weise wie Johannes." Titus: „Größer, sagt er (Jesus), unter den Weibern, damit er die Jungfrau ausnehme."

Ich bemerke erst jetzt daß sich für unsere Deutung der Stelle wofür Maldonat keine Auctorität vorfand, weßhalb er seine Ansicht mit großer Schüchternheit vortrug, ein paar sehr alte Gewährsmänner anführen lassen. Isidor v. Pelusium († 445) sagt: „Der im Gesetze vollkommen ist, wie es Johannes war, ist durchaus kleiner als der welcher auf den Tod Christi getauft ist; denn dieses ist das Himmelreich."*) Er scheint aus seinem Zeitgenossen Cyrillus († 444) geschöpft zu haben. „Ihm (dem Johannes), sagt dieser, setzt Jesus einen noch größern entgegen, denjenigen der widergeboren ist zum Sohne Gottes durch den heiligen Geist. Größer also als alle vom Weibe Geborne ist wer geschmückt ward mit der Widergeburt des Geistes. Obgleich wir geringer sind als jene welche im Gesetze waren und Gerechtigkeit übten, ich sage nach der Heiligkeit des Lebens, so sind wir doch größer geworden durch Christus. Man muß sich nämlich erinnern daß der Täufer, obgleich so hoch in der Tugend, nichts desto weniger offen bekennt, er bedürfe der Taufe"**).

29. Und das ganze Volk das hörte, und die Zöllner rechtfertigten Gott dadurch daß sie sich taufen ließen mit der Taufe des Johannes;

30. die Pharisäer aber und die Gesetzeskundigen verachteten in Beziehung auf sich den Rathschluß Gottes dadurch daß sie sich nicht taufen ließen von ihm.

Für sich allein betrachtet bietet das Verständniß dieser zwei Verse keine Art Schwierigkeit. Volk und Gesetzkundige, Pharisäer und Zöllner stehen einander gegenüber wie Unwissende und Wissende, Gerechte und Sünder; das unwissende Volk entgegen den Gesetzkundigen, der sündhafte Zöllner entgegen dem gerechten Pha-

*) Epist. I, 68.
**) Thesaur. I, c. 41.

risäer. Gemeines Volk und Zöllner ließen sich taufen und rechtfertigten dadurch Gott; Pharisäer und Gesetzkundige ließen sich nicht taufen und vereitelten dadurch in Beziehung auf ihre Person Gottes Rathschluß. Wir haben, wie man leicht selbst sieht, einen verkürzten Doppelvers, d. i. jene Gattung von Parallelismus in der je ein Glied eines Verses aus dem andern zu ergänzen ist. Vollständig lauteten somit die beiden Sätze: Jene rechtfertigten Gott und verwirklichten in Beziehung auf sich seinen Rathschluß; diese vereitelten in Beziehung auf sich seinen Rathschluß und entheiligten Gott.

Gott rechtfertigen, wörtlich: gerecht machen (vrgl. I, 46 „meine Seele macht groß") heißt: Gott als den gerechten bekennen durch Wort oder That oder beides zugleich. Das gemeine Volk und die Zöllner, hörend die Bußpredigt des Johannes, bekannten Gott dadurch als den Gerechten daß sie ihre Sünden bekannten und sich von Johannes taufen ließen. Indem sie aber dieses thaten, verwirklichten sie auch den Rathschluß Gottes, durch die Bußtaufe zum Glauben an Jes. Chr. zu führen; denn die Taufe durch Johannes war eine von Gott bestimmte Vorbereitung für den Neuen Bund, ähnlich wie es die Volkstaufe am Sinai für den Alten Bund gewesen ist (vrgl. III, 3)*). Die Pharisäer und Gesetzkundigen welche sich nicht taufen ließen und also diese Vorbedingung nicht erfüllten, verachteten thatsächlich den Rathschluß Gottes und vereitelten ihn und entheiligten Gott oder machten ihn nicht gerecht, indem sie eben dadurch daß sie keine Buße wirkten, Gott factisch als einen solchen darstellten, der Sünde und Uebelthat nicht bestrafe. Diejenigen in deren Auge Johannes war, als was ihn Jesus bekannte und

---

*) Es scheint kaum nothwendig, besonders darauf zu verweisen daß der Rathschluß Gottes, wornach die Taufe durch Johannes eine Vorbereitung zur Taufe durch Jesus Christus war, nicht in dem Sinne zu verstehen sei, als ob nur die factische Johannestaufe fähig mache für die Theilnahme am Himmelreiche wohl aber in dem einer Begierdtaufe. Die Bußgesinnung und das damit unzertrennlich verbundene Verlangen sich von Johannes taufen zu lassen, forderte Gott, nicht daß man wirklich getauft sei.

bezeugte, kamen auch zum Glauben an Jeſ. Chr. ſelbſt und riefen lobpreiſend aus: „ein großer Prophet iſt unter uns aufgeſtanden.“ Jene aber welche an Johannes nicht glaubten, gelangten auch nicht zum Glauben an Jeſus Chriſtus; Johannes war ihnen zu ſtreng, Jeſus zu mild. An dieß ſchließt ſich nun ganz genau an das weitere Wort des Herrn: „Mit wem alſo ſoll ich dieſes Geſchlecht (der Phariſäer) vergleichen?“

Ein Umſtand macht dieſe beiden Verſe aber doch ſchwierig; nämlich die Ungewißheit ob ſie noch zur Rede Chriſti gehören oder eine Einſchaltung des Evangeliſten zur Erklärung der weiter folgenden Worte ſeien. Da die directe Anrede plötzlich in den erzählenden Ton übergeht, hätte das zweite ſehr vieles für ſich, wenn Lukas eine Unterbrechung der Rede nur irgendwie angedeutet hätte. Da er aber ſolches nicht thut, legt er auch den Inhalt dieſer beiden Verſe Jeſu ſelbſt in den Mund. Ich möchte mir nun den plötzlichen Wechſel der Redeform alſo erklären.

Man ließ in der Heidenkatecheſe bei der Mittheilung dieſes wichtigen Zeugniſſes Jeſu für den Täufer abſichtlich dasjenige weg, was noch bei Matthäus folgt: „Von den Tagen des Johannes an leidet das Himmelreich Gewalt u. ſ. w. (vrgl. dazu Luk. XVI, 16),“ und nahm dagegen was Matthäus umgangen hat, unſere beiden Verſe auf, aber in einer Form welche kaum die urſprüngliche geweſen iſt. Von einem vielleicht änigmatiſch kurzen Uebergangsſatze ging man abſichtlich oder nach und nach unwillkührlich in die darlegende, einfach erzählende Redeform über, die aber immerfort als Rede Jeſu galt. Die Verbindungspartikel „und“ bezieht ſich auf „ich ſage euch“ in V. 29; alſo: „und, ſage ich euch, das Volk welches hörte u. ſ. w.“

31. Wem nun ſoll ich die Menſchen dieſes Geſchlechtes vergleichen? und wem ſind ſie gleich?

32. Sie ſind gleich Kindern die auf dem Markte ſitzen und einander zurufen und ſagen: wir haben euch vorgeſpielt und ihr habt nicht getanzt, wir haben euch vorgeweint und ihr habt nicht geklagt.

Vom Zeugniſſe für Johannes geht Jeſus über auf das Zeugniß wider das Volk in ſo ferne es nicht glaubte, alſo ſpeziel wider

die Pharisäer und Schriftkundigen. Das Zeugniß **wider** wird selbstverständlich zu einer **Anklage** die Jesus in eine Vergleichung einkleidet.

Bei dieser Vergleichung die verschieden gedeutet wurde, glaube ich von zwei Voraussetzungen ausgehen zu müssen: 1 daß sie einen einheitlichen Gedanken d. i. nur **einen** Vergleichungspunkt habe, 2 daß Jesus im noch Folgenden keine Erklärung gebe, sondern eine Anwendung vom richtig verstandenen Gleichnisse mache. Wir dürfen nur **einen** Vergleichungspunkt aufstellen der sich möglicher Weise in einem einzigen Worte ausdrücken läßt, dieser eine Vergleichungspunkt muß zur **ganzen Anwendung** die Jes. Chr. macht passen. Bleiben wir dabei, dann ergibt sich uns keine andere Deutung als die schon zu **Matth.** XI, 16 angeführte: „**Dieses Geschlecht ist gleich launenhaften Kindern beim Spiele, denen man es nie recht machen kann.**" Das Vergleichungsglied ist die **Laune welche sich im Widerspruche gefällt.** Dieß tritt wie ich glaube sehr entschieden bei unserm Evangelisten hervor der mit ganz geringer Abweichung von **Matth.** XI, 16 hat: „die **einander** (untereinander) zurufen," d. i. wenn die einen sagen: wir spielen, ihr sollt tanzen, rufen die andern dawider: nein, wir weinen, ihr sollt wehklagen. Die ungläubige Masse des Volkes Israel wird verglichen mit ungezogenen launischen Kindern **beim Spiele**, indem da Laune Ungezogenheit und Widerspruchsgeist am meisten hervorbrechen, wie die tägliche Beobachtung lehrt und dem aufmerksamen Orientalen am allerwenigsten entging; er studirte das Kind bei seinen Spielen; da gaben sich ihm seine Anlagen und Neigungen, die guten wie die bösen, am sichersten kund.

Ich habe zu Matthäus gezeigt daß der Widerspruchsgeist als die eigentliche Grundsünde des jüdischen Volkes durch alle Jahrhunderte geschildert werde; kein von Gott gesendeter Mann, kein Prophet konnte es ihm recht machen.

Die ältesten Erklärer — **Chrysostomus**, **Ambrosius***),

*) Ad altiorem sensum referri posse praesumo, eo quod videantur Judaei nec Psalmis primo, nec Threnis postea propheticis credidisse — Bene

Hieronymus, Euthymius deuten die rufenden Kinder von Christus und Johannes, die angerufenen, nicht hörenden und nicht gehorchenden von den Juden. Dasselbe thut Thomas nur daß er zunächst an Ambrosius sich anschließend die „rufenden Kinder" ausdehnt auf alle Mahnrufe Gottes im ganzen A. Bunde bis herab auf Johannes und Jesus Christus*). Diese spezielle Deutung verließ zuerst der Kardinal Hugo, indem er richtig bemerkte daß nicht Person der Person, sondern Sache der Sache gegenüberstehe, nicht einzelnes werde mit einzelnem, sondern das Ganze mit dem Ganzen verglichen, und der Sinn sei, es verhalte sich mit den Pharisäern und Schriftkundigen wie wenn Knaben zu einander sagen: Wir haben euch vorgespielt u. s. w. Maldonat nennt dieß die richtige Erklärung und verweist auf die oft vorkommende Thatsache daß in den Parabeln nicht Personen mit Personen, nicht einzelne Theile mit einzelnen Theilen, sondern das Ganze mit dem Ganzen verglichen werde; wenn z. B. Christus sage: das Himmelreich ist gleich einem Manne der guten Samen auf seinen Acker säte, oder: das Himmelreich ist gleich einem Kaufmanne u. s. w. Dabei blieben die andern Erklärer Cornel. a Lap., Jansen., Luc. Brug. u. s. w. Letzterer sagt ganz in Kürze: „Er vergleicht die Menschen seiner Zeit mit eigensinnigen (morosis) Kindern, mit widerspenstigen und hartnäckigen, denen Vorhaben und Anordnungen der andern niemals zusagen."

Von diesem Wege der Erklärung wichen die Neuesten wiederum ab. Die Einen adoptiren die älteste Deutung, die redenden Kinder seien Johannes und Christus, die angeredeten das Volk, die Andern kehren das Verhältniß gerade um, das Volk sei die redenden, Johannes und Christus die angeredeten Kinder. Dem

---

ergo dicit: Cantavimus vobis — cantavit enim Moses — cantavit Esaias — Fleverunt Prophetae threnis flebilibus — Hoc canticum cecinerunt pueri nec auditi sunt.

*) Mystice per pueros significatur populus veteris legis inter quos quidam fuerunt provocatores ad gaudium spirituale, ut David Ps. XXXII; quidam ad luctum, ut Joel II, 13.

Johannes spielten sie vor, Jesu weinten sie vor. Eine dritte Klasse sieht endlich eine historische Anspielung auf die Gegensätze im jüdischen Volke zwischen den lebenslustigen Sadduzäern und den traurigen Pharisäern. Gegen die beiden ersten Deutungen entscheidet der Text; Lukas sagt deutlich: „die einander (sich gegenseitig) zurufen;"*) gegen die dritte spricht die Geschichte. Wir lesen nirgends daß die Pharisäer etwa den Johannes, die Sadduzäer Jesum in Schutz genommen hätten.

Zur älteren Auffassung kehrte Heubner zurück; er sagt gut: „V. 16, 17. Christi Klage. Es war ein Zeitalter, dem er's in keiner Weise recht machen konnte, selbstklug, eigensinnig, gleich unartigen Kindern, denen kein Spiel gefällt, weder Scherz noch Ernst."

33. Denn gekommen ist Johannes der Täufer der weder Brod ißt noch Wein trinkt, und ihr sagt: Er hat einen Teufel.

34. Gekommen ist der Menschensohn der ißt und trinkt und ihr sagt: Siehe ein Fresser und Weintrinker, ein Freund von Zöllnern und Sündern.

35. Und gerechtfertigt ward die Weisheit durch alle ihre Söhne.

Jesus macht von seinem Gleichnisse eine Anwendung; er zeigt an Beispielen daß man es dem ungläubigen Volke nie recht machen könne. Lebt ein Prophet strenge, so ist ihm seine Strenge zuwider; lebt er nicht strenge, so tadeln sie eben dieses. Darum bewahrheitet sich immer und immer der alte Spruch: Nur der Weise kennt die Weisheit.

Vergleiche dazu Matth. IX, 18, 19 (II, 92 — 96).

36. Es bat ihn aber einer von den Pharisäern daß er bei ihm esse und er ging in das Haus des Pharisäers und setzte sich zu Tische.

Ort, Zeit und besonderen Anlaß der Einladung Jesu durch einen Pharisäer übergeht Lukas mit Stillschweigen. Die herrliche

---

*) Auch die Lesart ἑτέροις (Tisch.) bei Matth. gegen ἑταίροις (Lachm.) festgehalten, ändert an der Bedeutung der Parabel nichts; ἑτέροις ist nach ἀλλήλοις zu erklären; anders hätte Lukas gerade den wesentlichen Punkt der Parabel mißverstanden.

Erzählung steht ganz isolirt da ohne sichtbaren Anknüpfungspunkt weder mit dem Vorhergehenden noch dem Folgenden; sie scheint zu jenen einzelnen Legenden gehört zu haben die gelegentlich da oder dort in den Kreis der evangelischen Katechese aufgenommen wurden, wobei dann Ort und Zeit nicht weiter in Betracht kamen. Nur was zur inneren Motivirung beitrug, wurde nicht übersehen, also daß ein Pharisäer den Herrn einlud und Jesus die Einladung nicht zurückwies. Auch Pharisäer waren von seiner Liebe nicht ausgeschlossen. Er ist gekommen alle selig zu machen. Er hat Niemanden zu fürchten, und man darf ihn zu jeder Zeit beobachten — in der Synagoge, auf der Reise, beim Mahle; er bleibt sich immer gleich.

Möglich daß die Einladung der Zeit nach gleich oder bald auf die Erweckung des Jünglinges folgte, und daß sie somit jenen Tagen angehörte während welcher Jesus seine Jünger zum Predigen ausgesandt hatte: aber wir dürfen darauf keinen größern Nachdruck legen als der Evangelist selbst that.

37. Und siehe ein Weib welches in der Stadt eine Sünderin war, inne werdend daß er zu Tische sitze im Hause des Pharisäers, nahm ein Alabastergefäß mit Salböl .

38. und stellte sich rückwärts zu seinen Füßen schluchzend und fing an zu netzen seine Füsse mit ihren Thränen, und trocknete sie mit den Haaren ihres Hauptes und küßte seine Füße und salbte sie mit Salböl.

Da Jesus zu einem Mahle geladen war, das also etwas länger dauerte, so lag er mit den übrigen Gästen zu Tische. Ehe man sich zu Tische niederließ, wurden die Schuhe oder Sandalen abgenommen und die Füße gewaschen, wozu bisweilen statt des Wassers Wein mit wohlriechenden Substanzen vermischt diente*). Der linke Arm stützte sich auf ein Polster, das Haupt war dem Tische zugewendet, die Füße auswärts gekehrt, wie man in unzähligen Abbildungen (auf Vasen u. s. w.) sieht. Das büßende

---

*) Plutarch. Phoc. 20.

Weib, zu den Füßen Jesu stehend, war also gleich den Dienern hinter ihm.

Schon die früheren Erklärer besonders Grotius und Wetstein haben aus einer Reihe alter Zeugniße erwiesen daß alle Acte der rührenden Liebe und Ehrfurchtsbezeugung womit die Büßerin Jesum überschüttete, wohl etwas außerordentliches waren, aber nichts neues und unerhörtes das wider Sitte und Anstand gegolten hätte. Zum Zeichen der Dankbarkeit und Verehrung küßten Kinder ihren Eltern, Dienern ihren Herrn und Wohlthätern Hände und Füße; Frauen trockneten Thränen mit ihren Haaren ab; die Füße zu waschen und zu salben war insbesondere Geschäft der Sklavinnen.*)

„Die Gnade folgt gerne dem Charakter des Herzens das sie ergreift. Sie führt die sündige Seele auf denselben Wegen zu Jesus, auf denen sie sich von ihm entfernt hatte; sie opfert die Neigungen ohne sie zu zerstören, sie macht der Gerechtigkeit dienstbar was bisher der Sünde gedient hatte. Die Natur liefert so zu sagen Stützpunkte für die Gnade, die Barmherzigkeit Gottes findet in unsern Leidenschaften die Mittel zu unserer Buße. Siehe das ging vor bei der Bekehrung Magdalena's. Sie war eine Sünderin, d. h. ein weltlich gesinntes Weib, mehr beschäftigt mit ihren Liebschaften als mit ihrem Elende, mehr bedacht zu gefallen als zu erbauen, mehr eingenommen von dem Gedanken an ihr Vergnügen als an ihr Heil. Sie gehörte zu jenen empfindsamen Seelen die sich von den ersten Eindrücken hinreißen lassen, zu jenen erfinderischen Geistern die nicht verlegen sind in ihren Mitteln um zu gefallen, zu jenen feurigen Gemüthern

---

*) Grotius: Pedum unctionem etiam apud Antiphanem et Cephisidorum comicos Graecos reperias. Curtius de Indis: Demptis soleis, odoribus illiniunt pedes. Aristophanes Vespis tria quae hic sunt posuit, oblationem, pedum unctionem et osculationem et quidem in muliebribus obsequiis. Daß man verehrten Rabbinen die Füße küßte, siehe bei Wetst. Hieros. Pea I: sedebant R. Jonathan et R. Jannaeus, venit quidam et osculatus est pedes R. Jonathanis. Vrgl. noch insbesondere Xenoph. Cyropaed. VII ἔπειτα δὲ Κύρου κατεφίλουν καὶ χεῖρας καὶ πόδας.

die für ihre Leidenschaften kein Ziel haben. Aber in eben diesen Eigenschaften ihres Herzens fand die Gnade die glücklichen Hilfsquellen ihrer Buße.

Magdalena war eines empfindsamen Herzens das die ersten Eindrücke verwunden, voll Gefühl dem fast alles zu einer Klippe wird, das sich von allem anziehen läßt, das Gefälligkeiten gewinnen, Beispiele verlocken, Gelegenheiten schnell umwenden — die erste Gemüthsverfassung deren sich die Gnade zu ihrem Heile bemächtigte. Denn der Ruf der Wunder und der neuen Lehre Jesu weckte ihre Neugierde; sie wollte diesen außerordentlichen Mann sehen und hören. Sie sah ihn, sah diese Majestät die sich auf seinem Antlitze spiegelte, diese Milde welche die rohesten Gemüther entwaffnete, diese Keuschheit und Heiligkeit vor der das böse Gewissen wider Willen erröthete, diesen glühenden uneigennützigen Eifer der ihn für das Heil des Sünders verzehrte, diese prophetische Freimüthigkeit vor der kein Ansehen der Person gilt; sie hörte seine Worte der Anmuth die von seinen Lippen himmlischen Balsam in das wunde Herz träufelten: und ihr Gemüth, so gefühlvoll für alle Eindrücke, widerstand Jesu nicht lange. Bisher unbekannte Regungen erfüllten ihre Seele; die Bilder welche dieser Prophet von der Tugend entwarf, überraschten sie; die schrecklichen Farben mit denen er das Laster malte, schreckten sie auf. Unruhig, niedergeschlagen, schon halb bußfertig sprach sie zu sich: Was ist das für ein Mann? sollte er nicht das Geheimniß der Herzen durchschauen? Sein mildes Auge hat mich unter Tausenden entdeckt und blieb auf mir haften, als ob er das tief verborgene Elend meines Herzens sehe und diese unerklärlichen Regungen welche seine Worte in mir hervorriefen, kenne; er hat, so scheint es, ganz und nur zu mir gesprochen. Als er mit unwiderstehlich heiliger Lieblichkeit die Müden auf dem Wege der Sünden und die Beladenen mit den schweren Ketten der bösen Gewohnheiten zu sich einlud daß er sie erquicke, ach, da richtete er seine Worte an mich, da sah er auch den elenden Zustand in dem ich schmachte. Als er lehrte daß der unreine Geist nur weiche dem Fasten und dem Gebete: da wollte er, ich fühl' es, mir Arznei bieten für meine Uebel. Wo er betheuerte daß Sünderinnen das Himmelreich

gewinnen vor den Pharisäern, war es nicht sein einziger Gedanke, meine Schwäche zu ermuthigen durch die Hoffnung der Verzeihung? Und was wollte er mit dem Beispiele der Königin von Saba die von den Grenzen der Erde kam, den Salomo zu hören, als mir an's Herz legen daß ich nicht vernachläßige den zu hören der mehr ist als Salomo? Ja, ja, er ist ein Prophet, gesendet von Gott daß er mich zurückbringe von meinen Irrwegen. Das waren die ersten Eindrücke Jesu auf diese Seele.

Doch blieb sie dabei nicht stehen. Jene Gewandtheit des Geistes welche sie bisher auf den Wegen der Sünde geleitet hatte, wurde nun in eine fromme Weisheit auf dem Pfade der Buße umgewandelt. Welch' eine heilige Kunst übte sie, Verzeihung der Sünden zu erlangen die sie zu seinen Füßen beweinte! Es hätte ihr nicht an Entschuldigungen gefehlt — Alter, Geburt, Vermögen, Neigung, böse Beispiele ringsum, weltliche Grundsätze, Unwissenheit; sie aber schweigt, Thränen sollen ihre einzige Vertheidigung sein. Hingegossen zu seinen Füßen, hält sie nur den Strom ihrer Augen nicht zurück. Sie hofft und zittert, sie erröthet und rafft sich wider zusammen, sie liebt und bebt zurück — aber sie schweigt. Das ist nicht falsche Scham, da ihre Thränen ein lautes Bekenntniß bilden; es ist die heilige Kunst der Liebe, stärker durch Schweigen als durch Reden, in wunderbarer Weise verklärt durch die Demuth. Kostbaren Balsam bringt sie mit, aber der Herr soll es nicht bemerken; sie salbt seine Füße, gleichsam um den Preis ihrer heiligen Verschwendung vor ihm verborgen zu halten; er soll sein Auge nur auf die Armuth ihrer Seele nicht auf den Reichthum ihres Liebesdienstes richten. Sie bleibt zu seinen Füßen liegen, mehr als glücklich, wenn er sie da duldet; denn sie weiß, sagt der heilige Bernard, daß man lange zu seinen Füßen weinen muß, bis man zum Friedenskusse der Eucharistie gelangt, und daß wie in der himmlischen Gemeinschaft jene den Thron des Lammes umgeben welche ihre Kleider im Blute der Trübsal gewaschen haben, so in der irdischen Gemeinschaft der Kirche nur jene die ihre Befleckungen abwuschen im Blute der Buße.

Endlich sehen wir noch in der Bekehrung Magdalena's die Macht ihres feurigen Gemüthes dessen sich die Gnade bemächtiget

hatte. Beachten wir vor allem ihre schnelle Entschlossenheit. Die erste Gelegenheit die sich ihr bietet, zu Jesus zu gelangen, ergreift sie gleichsam mit beiden Händen. Kaum hört sie, er befinde sich im Hause des Pharisäers, so ist sie schon dort. Sie schwankt nicht Jahre lang hin und her zwischen den Rufen der Gnade und der Leidenschaft; sie ist nicht erfinderisch in Hindernissen der Bekehrung; Jugend und Reichthum vermögen nichts über ihren Entschluß. Sie will nicht länger warten; das einzige was sie bitter schmerzt, ist, so lange gewartet zu haben; die Liebe weiß um keine Zögerung. Zu dieser Entschlossenheit kommt aber noch die Lebhaftigkeit ihres Geistes. Wie sie die Welt zuvor ganz geliebt hatte, so liebt sie nun ganz Jesus Christus. Alles was die Liebe heftiges, gewaltsames, äußerstes hat, findet sich in ihrer Liebe zu Jesus; alle Zeichen abgründlichen Schmerzens treten an ihr zu Tage. Und so blieb die Stimmung ihrer Seele durch das ganze Leben; der letzte Tag war gleich dem ersten ihrer Bußwirkung — sie liegt zu den Füßen Jesu unter dem Kreuze wie beim Mahle, in Mitte roher Soldaten wie liebloser Pharisäer. Nichts trennt sie mehr von dem der sie gerettet, der sie erlöst hat." *)

39. D a e s a b e r d e r P h a r i s ä e r w e l c h e r i h n e i n g e l a d e n h a t t e, s a h, s p r a c h e r b e i s i c h s e l b s t s a g e n d: D i e s e r, w e n n e r e i n P r o p h e t w ä r e, h ä t t e e r k a n n t, w e r u n d w i e b e s c h a f f e n d a s W e i b i s t d a s i h n b e r ü h r t, d e n n s i e i s t e i n e S ü n d e r i n.

Der Pharisäer fühlte sich durch die Scene in seinem Hause vor den Augen der ganzen Tischgesellschaft *verletzt* und gekränkt, *beschämt* und enttäuscht. *Verletzt* dadurch daß ein solches Weib es wagte, seine Schwelle zu betreten; sie hatte damit die Ehre und den Ruf seines Hauses frech angetastet. *Beschämt*, wie er glaubte, vor seinen Gesinnungsgenossen und bitter enttäuscht dadurch daß Jesus die auffallende Huldigung einer schlechten Person annahm. Er hatte sich nicht zurückhalten lassen, ihn einzuladen und in einen freundschaftlichen Verkehr mit ihm zu treten; nun zeigte sich daß alle Bedenken seiner Parthei (der Pharisäer) nur

---

*) Frei übertragen aus der herrlichen Rede *Massillons* über die heilige Magdalena. Panégyrique V. Sainte Madeleine. ed. Migne. II, p. 72.

zu gerechtfertigt seien; denn wäre Jesus ein Prophet, so würde er das Weib erkannt und, wie sie es verdiente, von sich gestoßen haben.

Der Pharisäer hatte gute Anwandlungen; er wollte in einen Umgang mit Jesus kommen, doch ohne mit seiner Parthei entschieden zu brechen. Darum lud er ihn ein, aber so daß er mit einer vornehmen Aengstlichkeit alles dabei vermied was für eine besondere Auszeichnung Jesu hätte gelten können.

Jesus der den glimmenden Docht nicht auslöscht, nahm die Einladung an; der Pharisäer aber scheint die Glaubens probe deren er nicht überhoben werden konnte, nicht bestanden zu haben. Ich sage nur scheint, denn über das letztendliche Resultat des ganzen Vorganges betreff seiner Person gibt das Evangelium keinen Aufschluß. Vielleicht erging es ihm wie dem Nikodemus der auch nach und nach erst zum vollen entschiedenen Glauben gelangte.

Grotius sagt: „Oberflächliche Menschen finden leicht woran sie sich stoßen; denn auch die Propheten wußten nicht alles, sondern nur was Gott ihnen zu offenbaren für gut hielt.“*) Ebenso Maldonat: „Auch Propheten wissen nicht alles; der Pharisäer durfte nur an Elisäus denken dem der Tod des Sohnes der Sunamitin, seiner Gastfreundin, nicht geoffenbart wurde.“ Von da bürgerte sich diese Ansicht, der Pharisäer sei in seinem Argumente gegen Jesus von einem falschen Obersatze ausgegangen, bei allen Erklärern ein. Ich glaube aber nicht daß der Obersatz so lautete wie er angegeben wird: Ein Prophet muß alles wissen, — Jesus weiß, wie vorliegende Thatsache zeigt, nicht alles, also u. s. w. Eine solche Forderung an einen Propheten findet sich nirgends, wohl aber die: Ein Prophet kann in einer Sache die unmittelbar Gottes Ehre berührt, nicht getäuscht werden; Jesus aber wurde in einer solchen Sache getäuscht; es wird mit ihm ohne daß er es weiß, eine gotteslästerliche Heuchelei getrieben; also ist er kein Prophet. Den Obersatz halte ich für richtig, die Folgerung aber welche der Pharisäer zog, war doppelt falsch: 1 in Beziehung auf Jesus daß er das Weib nicht kenne, sich täuschen lasse; 2 in Beziehung auf das Weib daß sie Heuchelei treibe, ihn täuschen wolle.

*) Leves animi facile inveniunt, quo offendantur etc.

40. Und Jesus erwiderte und sprach zu ihm: Simon, ich habe dir etwas zu sagen. Er aber sprach: Lehrer, rede!

41. Ein Gläubiger hatte zwei Schuldner; der Eine schuldete ihm fünfhundert Denare, der Andere fünfzig.

42. Da sie nicht im Stande waren zu bezahlen, schenkte er es beiden. Wer nun von ihnen (sprach er) wird ihn mehr lieben?

Jesus kommt in seiner Güte allen weitern Bedenken und Zweifeln des Pharisäers zuvor. Dabei kleidet er seine Erwiderung in die mildeste und beliebteste Form der Lehre, in eine Parabel die er voranstellt, um daran den Faden des eigentlichen Gespräches gleichsam erst anzuknüpfen. Sie enthielt wohl in sich schon die ganze Antwort; es war aber eine Antwort welche einen unerschöpflichen Stoff zu Belehrung und Unterweisung, zu Lob und Anbetung der göttlichen Führungen enthielt. Leider ging der Pharisäer Simon darauf nicht ein.

Die Rede Jesu entspricht vollkommen dem doppelten Bedenken das im Herzen Simons aufgestiegen war. Sie zeigt daß Jesus nicht getäuscht werden könne, und daß das Weib selbst nicht täusche. Er kann nicht getäuscht werden, da er die verborgensten Regungen des Herzens kennt. Das Weib täuscht nicht, da ihr ganzes Thun nur Zeugniß von dem gibt was die Parabel enthält, das Bekenntniß einer zehnfachen Schuld die nicht bezahlt werden kann, die aus Gnade dem Bittenden erlassen werden muß.

Jesus wählte in seiner Parabel keine hohe Zahlen, weil dieses in unserm Falle, da beide Schuldner nichts haben, völlig außerwesentlich ist; wohl aber bezeichnet er das Verhältniß der Schuld, der eine war zehnmal so viel schuldig als der andere.*)

Einer Erklärung bedarf die Parabel nicht. Nur Eines möchte ich zurückweisen, obwohl man es gewöhnlich vorne hinstellt, daß Jesus nämlich einen Vergleich ziehe zwischen der Büßerin und dem Pharisäer. Ich sehe dazu keine Berechtigung, da er mit keiner Sylbe andeutet daß dem Pharisäer eine Schuld erlassen worden

*) 100 Denare sind nach unserm Geldwerthe 25 Vereinsthaler (43 fl. 45 kr.), 500 Denare = 125 Thaler (218 fl. 45 kr.); siehe die Anm.

sei, der darum auch gar nicht gebeten hatte. Der Herr spricht ganz allgemein: Wem viel erlassen ist, der hat die Pflicht großer Liebe und Dankbarkeit.

43. Simon erwiderte und sprach: Ich denke, derjenige dem er mehr geschenkt hat. Er sprach zu ihm: Du hast recht geurtheilt.

Hatte Jesus wohl diese Antwort erwartet? Gewiß nicht, menschlich zu reden. Er konnte doch von einem Pharisäer keine Antwort wollen wie sie jeder Schulbube zu geben im Stande war. Wäre Simon auf den Gedanken Jesu eingegangen, hätte er die Glaubensprobe bestanden, so würde seine Antwort gelautet haben: Herr, ich sehe, sie ist gerechter als ich. Er würde sich seines freventlichen Urtheils geschämt, er würde sich mit Jesus gefreut haben daß ein Schäflein das verloren war, wider gefunden wurde; denn Gott will nicht den Tod des Sünders sondern daß er sich bekehre und lebe. Sünder zur Buße zu rufen, war ja die Aufgabe aller Propheten und der Hauptinhalt der evangelischen Predigt: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe.“

Die ganz triviale kalte Antwort des Pharisäers, eine Folge seines geistigen Stolzes der ihn gegen die einfachsten Thatsachen verblendete, blieb nicht ohne ernste Zurechtweisung in der Jesus Christus die ganze Fülle seiner prophetischen Würde geltend machte. Er erwidert: du hast recht geurtheilt! nicht etwa als Billigung oder Bewunderung seines Scharfsinnes, sondern damit er ihn zu seinem Heile tief beschäme.

44. Und hingewendet zum Weibe sprach er zu Simon: Siehest du dieses Weib? Ich kam in dein Haus; Wasser für meine Füße reichtest du mir nicht, sie aber netzte mit ihren Thränen meine Füße und trocknete sie mit ihren Haaren.

45. Einen Kuß gabst du mir nicht, sie, seitdem ich eingetreten bin, hörte nicht auf meine Füße zu küssen.

46. Mit Oel salbtest du mein Haupt nicht, sie aber salbte mit Balsam meine Füße.

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, wie schon oben bemerkt wurde, daß Simon aus Furcht vor seinen Gesinnungsgenossen

alles unterlassen hatte was man für irgend eine Bevorzugung und Auszeichnung Jesu hätte halten können. Er handelte hierin gegen sein eigenes besseres Gewissen. Welch beschämenden Gegensatz dazu bildet die That des büßenden Weibes! denn sie weiß daß wer Menschen gefallen will, Gott nicht gefallen kann, und daß sein Leben verliert wer es gewinnen will. Sie hält Jesus für einen großen Propheten, und nährt diese heilige Flamme und läßt sie hoch aufleuchten vor aller Welt; er ist daran zu glauben, aber er erstickt das Fünkchen Glaube durch schmachvolle Rücksicht auf Menschen und Ehre vor ihnen.

Keinem Erklärer entging die eindrucksvolle oratorische Gegenüberstellung: Du ein Mann, sie ein Weib; du ein Pharisäer, sie eine Sünderin; du in deinem Hause, sie in einem fremden; du deinem Gastfreunde, sie einem Unbekannten; du versagtest mir Wasser, sie übergießt mich mit ihren Thränen; du unterließest den Empfangs-Kuß, sie hört nicht auf meine Füße zu küssen; du salbtest mein Haupt nicht mit Oel, sie salbt meine Füße mit Balsam. Mit einem Worte: du hast alles gemieden was Liebe verrathen könnte, sie hat alles gethan was Liebe erdenken konnte.

Die Sprache ist ernst, eindringlich, unverhüllt Zeugniß gebend der Wahrheit; denn es galt ein dreifaches heiliges Ziel: die Würde Jesu zu wahren, das Weib zu schützen, den Pharisäer zur Selbsterkenntniß zu bringen.

47. Um dessentwillen, ich sage dir, sind ihr die Sünden die vielen vergeben, weil sie viel geliebt hat.

Maldonat bezeichnet diesen Vers als einen solchen dessen Verständniß „überaus schwierig" sei.*) Wenn man die Deutungen der neuesten Erklärer berathet, möchte man auch auf solche Gedanken kommen. Mir aber dünkt, man habe, wie das leider öfter geschieht, die Schwierigkeit selbst gemacht und künstlich aufgesucht.

Betrachten wir den Ausspruch zunächst für sich allein. Wo sollte da die Dunkelheit liegen? oder steht ihm vielleicht ein dog-

*) Hujus loci difficultas quae summa profecto est.

matisches Bedenken im Wege? Wenn unangefochten ist daß Gott nicht den Tod des Sünders will sondern daß er sich bekehre und lebe; wenn die Bekehrung in der Reue und Bußwirkung besteht: so wird demjenigen der viele Reue hat und viele Buße wirkt, auch viel vergeben werden. Viele Liebe steht nun aber zu vieler Reue in einem ursächlich bewegenden Verhältniße. Also gibt Jesus in seinen Worten: „wer viel liebt", nur den tiefsten Grund der Reue und Buße an welcher die Vergebung der Sünden verheißen ist.

Keine Reue und Buße ohne Liebe. Die Reue (contritio charitate formata) nach katholischer Lehre ist eine aus der erwachten Liebe zu Gott hervorgegangene tiefe Verabscheuung der Sünde mit dem bewußten ausgebildeten Vorsatze, nicht mehr zu sündigen, sondern das göttliche Gesetz aus und in der Liebe zu Gott zu erfüllen.

Die Sünde, sagt der heilige Augustin, ist eine Unordnung in der Liebe, die Buße also muß ihre Regelung sein. Wir verschulden uns gegen Gott nur dadurch daß wir lieben was wir nicht lieben sollen, und wir sind nur in dem Maße wahre Büßer, als wir dem einzig wahrhaftigen Gute die Liebe zurückerstatten die wir ihm widerrechtlich entzogen hatten. Darum nennt Massillon recht schön die Liebe den Grund und den Lohn der Buße.*) Dem katholischen Bewußtsein gilt die Furcht vor dem göttlichen Strafgerichte nur als der Anfang zur Reue, als ein Keim der sich zu etwas Edlerem und Besserem umgestalten muß, wenn er Ausdruck der wahren Reue und Buße sein soll. Zur Furcht kommen, entspringend aus dem Glauben und Vertrauen, ein innerer Abscheu vor der Sünde belebt erweckt gehoben von Liebe. Diese Empfindungen zusammen bilden die bußfertige Gesinnung.**) Bellarmin beruft sich auf unsere Stelle selbst wo er sagt: „Einige thun Buße, nicht angetrieben von Furcht vor der Strafe, sondern allein von der Liebe zu Gott und zur Ge-

*) Er beginnt seine Predigt über die hl. Magdalena mit den Worten: L'amour est le principe et le mérite de la pénitence.

**) Möhler, Symb. S. 283.

rechtigkeit, wie jenes selige Weib gewesen zu sein scheint von der Christus bezeugt: Vergeben werden ihr viele Sünden, weil sie viel geliebt hat." *) Auch der Protestant Heubner hat: „Die Magdalena ist ein Beispiel wahrer Buße, obwohl sie den Mund nicht aufthut. Die Buße ist nicht Mund- und Lippenwerk, sondern That und Wahrheit, Herzenssache. Magdalena hat Erkenntniß der Sünde, Bereuung, Abscheu: das gibt sie zu erkennen ohne Worte durch Thränen. Sie hat Glauben an Jesum: das legt sie an den Tag dadurch, daß sie Jesum aufsucht selbst bei den Pharisäern und ihm ungemeine Liebe erweiset. Diese Liebe setzte den Glauben voraus. — Wir lernen hier auch, was Liebe zu Jesu ist, und wie sie entspringt. Die Liebe zu Jesu bei uns Sündern ist nur Folge der Demuth, der Selbsterniedrigung."

Der Satz also: „ihr sind viele Sünden vergeben worden, weil sie viel geliebt hat," für sich allein betrachtet, ist einfach, klar, leicht verständlich. Macht ihn nun etwa die Verbindung mit dem Vorausgehenden schwierig? Ich wüßte nicht wie, da Jesus darin nichts anders als die große Liebe des Weibes hervorhebt welche sie einer großen Vergebung würdig gemacht habe — würdig dessen was sie bei ihm suchte. Siehe dieses Weib! sie netzte meine Füße mit ihren Thränen, hörte nicht auf sie zu küssen, salbte sie mit Balsam. Ist das große Liebe die sie mir erweist, was anderes kann ich üben an ihr als große Erbarmung?

Nach all dem möchte man versucht sein zu fragen, wo denn die angebliche Schwierigkeit liege? In der Voraussetzung daß sich V. 47 auf die Parabel von den zwei Schuldnern zurückbeziehe, als deren Anwendung auf einen bestimmten, einzelnen Fall. Eine solche Beziehung findet aber nicht statt; Jesus nimmt auf die Parabel keine weitere Rücksicht. Der Anblick der rührenden Liebe zu seinen Füßen fesselt seine ganze Aufmerksamkeit; an sie allein, wie seine eigenen Worte deutlich bezeugen, knüpft er die weitere Rede: „Darum — sage ich dir — ist ihr viel vergeben worden." Ich sehe keinen Grund, warum wir V. 47 wider den nächsten, einfachen, von Jesus selbst angegebenen Zusammenhang auf die

---

*) De poenit. lib. I, c. XIX. tom. III, p. 948.

Parabel zurückbeziehen sollten. Sie ist für sich ein Ganzes, ebenso unser Satz (V. 47). Lassen wir beide nebeneinander in Friede stehen, ihre höhere Einheit und ihr beiderseitiges Wechselverhältniß ist leicht zu erkennen; aber eben weil sie in einem innern Wechselverhältniße stehen, muß man ihre äußere formelle Verschiedenheit und Selbstständigkeit unangetastet lassen. Unser Satz lautet: wer viel liebt, dem wird viel vergeben; der Grundgedanke der Parabel: wem viel vergeben wird, der liebt viel.

Wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig.

Selbst dieß nöthigt zu keiner Rücksichtsnahme auf die Parabel, sondern steht mit dem vorausgehenden Satze im engsten Zusammenhange Jesus wendet, wie man leicht sieht, seine Behauptung nur um, so aber daß er die Form einer Sentenz oder eines allgemeinen Satzes wählt: Wer viel liebt dem wird viel vergeben; wem wenig vergeben wird, der liebt wenig.

Der Maßstab des göttlichen Vergebens ist die Liebe. Liebe viel, und viel wird dir vergeben; findest du wenig Vergebung, so klage nicht Gott an, sondern dich selbst daß du wenig geliebt hast.

Die Umwendung des Satzes ist schon durch die Neigung des hebräischen Spruchlehrers zum Parallelismus an die Hand geboten; an den positiven Satz knüpft er einen negativen, auf den negativen läßt er einen positiven folgen. Er sagt:

Haß facht Zänkereien an:
aber jegliche Vergehung deckt die Liebe zu.
Bei vielem Reden bleibt Vergehung nicht aus:
wer aber seine Lippe hemmt, handelt klug.

Mehrerer Beispiele bedarf es nicht, da sie fast jedes Blatt der hl. Bücher liefert.

Doch war es nicht bloße rhetorische Formel was Jesus bewog, dem „viel lieben" das „wenig vergeben" entgegen zu halten, sondern auch der Fortschritt des Gedankens der darin ausgedrückt ist; denn der ganze Vers enthält in seinen zwei Gliedern die Kennzeichen des Maßes der Vergebung und der Liebe. Das

Sichtbare bietet einen untrüglichen Maßſtab für das Unſichtbare. Tritt nämlich die Liebe in die Sichtbarkeit, dann bietet ſie ein Maß für die unſichtbare Vergebung; tritt aber die Vergebung in die Sichtbarkeit, ſo bietet ſie einen Maßſtab für die unſichtbare Liebe. Die Größe der Liebe bei Magdalena berechtigt zur Erwartung großer Gnade; die Größe der Vergebung beim Schächer am Kreuze berechtigt zum Schluße großer Liebe die ſein Herz erfüllte.

Maldonat ſagt im Weſentlichen: „Es ſcheint nicht daß man aus der Parabel den Schluß ziehen dürfe den Jeſus zieht — ſondern vielmehr den umgekehrten: deßwegen liebe ſie viel, weil ihr viele Sünden vergeben ſeien. Dieſer Umſtand bot den neuen Häretikern eine herrliche Gelegenheit zu Irrthümern, indem ſie leugneten daß dem Weibe wegen ihrer vorausgehenden Liebeswerke die Sünden vergeben worden ſeien, da die Worte: „denn ſie hat viel geliebt" nicht die Urſache ſondern die Wirkung enthielten. O daß ihnen keiner von den katholiſchen Erklärern gefolgt wäre; denn dieſe Deutung, führte ſie auch nicht zu einer Irrlehre, iſt doch ganz zu verwerfen, als der Schrift und der Vernunft widerſtreitend, indem die Vergebung dem Liebeswerke nicht voranging. Es möchte vielleicht jemand einwenden: die Sünden waren ihr ſchon vergeben ohne daß ſie es wußte. Aber das wagt nicht einmal Calvin; denn Niemand zweifelt daß ſie um Vergebung zu erlangen Jeſum aufſuchte, nicht um Dank zu ſagen.

„Die allgemeine Antwort des Lyranus und der ſpätern iſt: Chriſtus konnte beides ſagen: vergeben ſind ihr — weil — und: ſie hat viel geliebt, weil –'. Denn beides folge gleich aus der Parabel, da keine Vergebung ohne Liebe, keine Liebe ohne Vergebung ſei. Jeſus habe die erſte ferner liegende Folgerung gewählt, um zu zeigen daß die Parabel nicht durchaus der abgebildeten Sache entſpreche; denn in Erlaſſung einer Geldſchuld liege an und für ſich ein Sporn zur Liebe, nicht aber ebenſo in Erlaſſung einer Sündenſchuld. Dieſe Verſchiedenheit habe Jeſus hervorheben wollen. Gar zu große Subtilität in Erklärung der hl. Bücher iſt mir immer verdächtig. Ich hielt nun zuerſt dafür daß Jeſus den Beweis vom Gegentheile führe, gleichſam als ſagte er: Wie jener viel liebte, weil ihm vergeben worden iſt, ſo muß auch im

umgekehrten Falle jenem viel vergeben werden der viel liebte. Und noch zöge ich diese der ersten Deutung vor, wenn mir nicht eine andere in den Sinn gekommen wäre. Ich glaube nämlich daß Jesus an der Stelle: „wer also wird ihn mehr lieben?“ die zukünftige Zeit statt der vergangenen gesetzt habe, wie auch wir zu sagen pflegen, z. B. Dieser gab für Christus sein Leben, jener seine Güter, wer wird heiliger sein? Genau so redete Christus: „wer wird ihn mehr lieben,“ d. h. wer hat ihn mehr geliebt? Daraus folgert er nun mit vollem Rechte: also werden ihr viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.“

Bei der Erklärung Calvins gegen die schon Maldonat polemisirt, blieben der Hauptsache nach die Protestanten bis auf den heutigen Tag „um, wie de Wette freimüthig gesteht, den Katholiken keinen Vorwand zu lassen.“ Selbst Meyer konnte sich nicht davon losmachen. Er sagt: „Dieses da sie viel geliebt hat enthält nicht die Ursache der Vergebung. So die Katholiken, neuerlichst aber noch de Wette — Die subjective Ursache der Vergebung ist nicht die Liebe, sondern der Glaube — Contextmäßig richtig ist daher, ὅτι vom Erkenntnißgrunde zu fassen: Vergeben sind u. s. w. was gewiß ist, da sie Liebe in hohem Grade erwiesen hat.“ Das soll eine unbefangene, vorurtheilsfreie, contextmäßige (d. h. doch wahrscheinlich logische) Erklärung sein! Zum Ueberfluße wendet Jesus zwei Partikeln an „deßwegen — weil“, die im strengsten logischen Zusammenhange mit dem Vorausgehenden nichts anderes als die Ursache enthalten; weil aber dieß der katholischen Auffaßung von Reue und Buße günstig lautet, so müßen die beiden Partikeln kurzweg das Gegentheil dessen bedeuten was Denk- und Sprachgesetze fordern!

48. Er aber sprach zu ihr: Vergeben sind dir deine Sünden.

Auf dieses Wort hin folgte die Vergebung, wie die Tischgenossen selbst die Rede Jesu verstanden, da sie verwundernd bei sich sprachen: „Wer ist dieser der auch Sünden vergibt?“ Doch konnte er schon ehvor zu Simon sagen: „Ihre Sünden sind vergeben worden“; denn die Rechtfertigung besteht aus einer Reihe

sich gegenseitig bedingender Actionen*) deren letzte die Vergebung oder Gerechtmachung im engern Sinne ist. „Von dem Zeitpunkte an, in dem unsere Erkenntnißkräfte mit zweifelloser Entschiedenheit in die geoffenbarten Wahrheiten eingehen, bewegt sich die ringende Seele durch Furcht und Hoffnung, durch Schmerz und Liebe, durch Kampf und Sieg bis zu dem glückseligen Augenblicke hindurch, wo sich alle zerstreuten bessern Kräfte auf höhern Impuls zur Erkämpfung eines entscheidenden Sieges concentriren, durch die volle Einsenkung des heiligen Geistes die Vereinigung mit Christus vollzogen wird, und er sich in uns freudig wiedererkennt."**)

Jesus umfaßt in den Worten „vergeben sind" dem Pharisäer gegenüber den ganzen Proceß, der Sünderin gegenüber den speciellen Schlußact der Rechtfertigung, der von ihm ausging. Er bezeugt darin was er thut, was in Kraft seines Willens geschieht, nicht was ohne ihn kraft des Glaubens im Herzen des Weibes schon vorgegangen sei. Im letzten Falle hätte er nur sprechen können was noch besonders folgt: „dein Glaube hat dir geholfen, geh' hin in Frieden."

49. Und die mit zu Tische Sitzenden fingen an bei sich zu sprechen: Wer ist dieser der auch Sünden vergibt?

Der Evangelist erklärt sich darüber nicht, ob diese inneren Selbstgespräche aus Bewunderung und Freude, oder aus Unwillen und Aergerniß das die Tischgenossen an Jesus nahmen, entsprangen. Es unterliegt aber keinem Zweifel daß Letzteres angedeutet werden soll. Sie hatten Grund, ihren Unwillen etwas zurückzuhalten, freudige Bewunderung hätten sie aber ohne Bedenken laut äußern dürfen. Auch ist Vergebung der Sünden für den Gläubigen kein Gegenstand des Verwunderns, wohl aber des Unwillens und Aergerns für den Ungläubigen.

*) Bellarm. de Justific. lib. I c. 13 quos enim diligit (Deus), primum vocat ad fidem, tunc spem et timorem et dilectionem inchoatam inspirat, postremo justificat et perfectam charitatem infundit.

**) Möhler, Symbol. S. 129, 130.

50. Er sprach aber zum Weibe: Dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin in Friede.

Zu „dein Glaube hat dir geholfen" gibt Maldonat eine eingehende dogmatisch-polemische Erklärung, wovon wir frei die Hauptgedanken ausheben wollen:

„Es ist dies eine von jenen Stellen welche die Häretiker immer im Munde führen, um zu beweisen daß wir allein durch den Glauben gerechtfertiget werden. Sie scheint auch mit mehr Recht als andere citirt zu werden, weil in ihr nicht vom Glauben an Wunder sonderm vom rechtfertigenden Glauben die Rede ist; denn das Weib suchte Jesum auf, nicht damit sie am Körper, sondern damit sie an der Seele geheilt d. i. gerechtfertigt werde. Das glaubte, das erlangte sie. Aber doch, mit welchem Ungeschicke berufen sie sich auf diesen Vers! Denn erstens, ich sehe hier nicht, was zu beweisen wäre, den Glauben allein; vielmehr sehe ich einen durch Liebe wirkenden Glauben von dem auch wir sagen daß er rechtfertige. Ehvor Christus spricht: „dein Glaube hat dir geholfen", betheuert er: „ihr sind viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat". Zweitens, ich sehe nicht den Glauben wie ihn die Häretiker definiren; denn sie sagen nicht daß der Glaube rechtfertige als die der Rechtfertigung vorausgehende Ursache, sondern gleichsam als Mund oder Hand welche die Rechtfertigung selbst ergreife, eine Lehre die durch unsere Stelle gerade widerlegt statt gestützt wird. Denn der Glaube der jenem Weibe half, bestand nicht darin daß sie glaubte, die Sünden seien ihr vergeben, sondern, Christus könne sie ihr vergeben. Darauf verweiset Jesus selbst deutlich da er ihren Glauben dem Unglauben der Pharisäer gegenüberstellt die sprachen: „Wer ist dieser der auch Sünden vergibt?" „Dein Glaube daß ich Sünden zu vergeben die Macht habe, entgegen den Pharisäern die dieses leugnen, hat dir geholfen." Sie hatte also nicht den Glauben welchen die Häretiker den rechtfertigenden Glauben nennen. Endlich drittens: Das Weib hatte Glauben; im Glauben kam sie zu Jesus; doch waren ihr die Sünden noch nicht vergeben; darum rechtfertiget nicht der Glaube allein. Rechtfertigte der Glaube allein, so wären ihr mit und durch den Glauben die Sünden vergeben worden. Es vereinigen

sich aber hier zwei Irrthümer die beide durch das Beispiel des büßenden Weibes aufgedeckt werden, indem sie zugleich lehren, der Gerechtfertigte wisse daß ihm die Sünden vergeben seien; der Glaube allein bewirke die Rechtfertigung und die Gewißheit der Sündenvergebung. Das Weib glaubte, aber daß ihr die Sünden vergeben seien, wußte sie nicht, anders hätte sie nicht so innig und ergreifend um Vergebung gefleht.

„Doch warum schreibt Christus ihre Hilfe dem Glauben zu? Eben weil sie glaubte; denn der Glaube ist der Anfang des Heiles; ohne Glauben wäre sie gar nicht zu Christus gegangen, hätte ihn nicht geliebt. Der Glaube begann, die Liebe vollendete das Heil. Gerechtfertigt durch die Buße aus dem Glauben, sagt Tertullian,*) hörte sie das Wort: dein Glaube hat dir geholfen."

„Gehe hin in Frieden" ist nach dem hebräischen Sprachgebrauche zunächst eine freundliche zustimmende Entlassungsformel. Absalom bat seinen Vater um die Erlaubniß ein Gelübdeopfer zu bringen, „und der König sprach zu ihm: Geh hin in Frieden (2 Sam. XV, 9)." Zu Naaman sprach Elisäus als Abschiedswort: „Geh' hin in Frieden (2 Kön. V, 19)." Die trauernde Anna entließ Heli mit den Worten: „Geh hin in Frieden und der Gott Israels gewähre dein Begehren (1 Sam. I, 17)." Daß in diesen Worten eine Ermunterung lag, theilweise entsprechend unserm „sei guten Muths!" sehen wir aus Richt. XVIII, 5. Männer baten den Micha und sprachen: „Befrage doch Gott daß wir erkennen ob gelingen wird unser Weg. Und der Priester sprach zu ihnen: Gehet in Frieden! Vor dem Angesichte des Herrn ist euer Weg." In der Formel liegt Wunsch (Segen) und Ermuthigung (Zuversicht). Wenn Jesus Chr. wünscht und ermuthiget, so gibt er das was er wünscht und wozu er ermuthiget. Er goß seinen Frieden in das Herz des begnadigten Weibes, den Frieden der im englischen Lobgesange bei seiner Geburt den Menschen verheißen ward (II, 14).

Ist diese Sünderin identisch mit der öfter genannten Maria Magdalena (VIII, 2) und hinwider mit Maria der Schwester des

*) Adv. Marc. lib. IV, c. 18.

Lazarus und der Martha, oder verschieden von diesen beiden oder von der letzteren allein? Sind die unbenannte Sünderin Maria Magdalena und Maria Lazari drei oder zwei Personen oder nur Eine? Ich will über diese Streitfrage welche vom sechszehnten bis in das achtzehnte Jahrhundert herab besonders unter französischen Gelehrten mit großer Heftigkeit für und wider geführt wurde und eine Reihe von Schriften und Abhandlungen hervorrief*), nur die ältesten Nachrichten oder Zeugnisse anführen und mit Hieronymus und Augustinus schließen.

1 Der hl. Irenäus († 202) führt (lib. III, c. XIV) ziemlich vollständig dasjenige auf was Lukas allein hat, seien es ganze Erzählungen und Parabeln, oder Zusätze zu denselben, oder endlich einzelne Aussprüche (Lehren, Sentenzen). Er ist hiebei in seinen Ausdrücken so bestimmt daß man jene Citate welche ganze Erzählungen ausmachen, von den andern die bloß Zusätze enthalten, leicht ausscheiden kann**). Zu den Ereignissen Wundern u. s. w. deren Lukas allein erwähne, zählt er nun den reichen Fischzug im Schifflein Petri (V, 3—8), die Heilung des Weibes das schon achtzehn Jahre krank war (XIII, 10 — 18), die des Wassersüchtigen mit den daran geknüpften Warnungen und Lehren (XIV, 1 — 15), die Berufung des Zachäus (XIX, 1 — 10), zuvor schon die Salbung durch eine Sünderin im Hause des Pharisäers und was der Herr daselbst zu Simon von den beiden Schuldnern sprach***); dann die Parabel

---

*) Ein Verzeichniß solcher Streitschriften gibt Mansi in der Anm. zu Natal. Hist. eccles. tom. IV p. 453 — 55. Bingii ad Rhen. 1786. Denselben Gegenstand behandelt auch Clarus: Geschichte des Lebens, der Reliquien und des Cultus der heil. Geschwister Magdalena und Lazarus. Regensb. 1852. Gegründet auf die französische Schrift: Monuments inédits sur l'Apopostolat de Sainte Marie Madelaine en Provence. Clarus ist in seinen Angaben nicht so genau als zu wünschen wäre. Ich habe zu allen Citaten die Quellen selbst und sorgfältig controllirt.

**) Vrgl. Et de decem leprosis quos simul emundavit in via, et quoniam de vicis et plateis claudos et luscos jussit colligi ad nuptias.

***) Et quoniam apud Pharisaeum recumbente eo, peccatrix mulier osculabatur pedes ejus et unguento ungebat et quaecunque propter eam dixit ad Simonem Dominus de duobis debitoribus (Edit. Massuet. I. f. 201, 202).

vom Phariſäer und Zöllner die im Tempel beteten (XVIII, 9 — 14) und Anderes. Er ſchließt mit den Worten: „und vieles anderes iſt noch, das man bei Lukas allein findet.“ Irenäus, das ſieht man leicht, unterſcheidet die Salbung bei Lukas von der bei Matth. Mark. und Johannes, ob er auch die ſalbenden Perſonen unterſcheide, deutet er nicht an.

2 Clemens v. Alexandria († 217) warnt (Paedag. lib. II, cap. VIII: an unguentis et coronis utendum sit) vor dem Gebrauche von Salben und Kränzen, weil ſie zur Wolluſt reizen beſonders wenn die Nacht nahe ſei; er bringt dann ſelbſt eine Einrede die gemacht werden könnte, indem er fortfährt: „Ich weiß daß ein Alabaſtergefäß mit Salböl beim heiligen Nachtmahle das Weib hereinbrachte und die Füße Jeſu ſalbte und daß es ihm gefiel. — Aber dieſes Weib, des Wortes noch nicht theilhaft geworden, denn ſie war noch eine Sünderin, ehrte den Herrn mit dem was ſie für das Vortrefflichſte hielt, mit Salböl; ebenſo trocknete ſie mit der Zierde ihres Leibes, mit ihren Haaren das Ueberſtrömende des Salböls, ſpendend dem Herrn die Thränen der Reue. Deßhalb ſind ihre Sünden vergeben worden. Dieſes aber kann ein Symbol ſein der Lehre des Herrn und ſeines Leidens.“ Daran knüpft er nun eine ausführliche allegoriſche Deutung des ganzen Vorganges, wovon ich nur Eines herausheben will. Er ſagt: „Das gemiſchte Oel (Salböl) bezeichnet einen betrüglichen Menſchen, nämlich den Verräther Judas. Das alſo war es was die geſalbten Füße des zum Leiden gehenden Herrn weißagten — den Verrath des Judas“ *). Die ganze Darſtellung läßt keinen Zweifel daß Clemens den Bericht bei Lukas mit jenem bei Joh. XII, 1 — 7 identificirt, die Sünderin alſo ihm Maria die Schweſter des Lazarus iſt. Der feierliche Ausdruck „das heilige Nachtmahl,“ die Angabe „ſie trocknete das überſtrömende Salböl mit ihren Haaren auf,“ die prophetiſche Beziehung auf den Tod Chriſti, die Zeit

*) *Τοῦτο ἄρα ἦν, ὁ προεφήτευον οἱ μυριζόμενοι πόδες, τὴν Ἰούδα προδοσίαν, εἰς πάθος ὁδεύοντος Κυρίου* (Edit. Potter f. 205, 206). Ich glaube daß *Κυρίου* abhängig iſt von *πόδες*, nicht gen. absol. etwa als nähere Zeitbeſtimmung des Verrathes.

angabe: „des zum Leiden gehenden Herrn" — alle diese Umstände sind aus Johannes genommen*). Wahrscheinlich ist auch daß Clemens überhaupt nur Eine Salbung annahm und daher zugleich die bei Matth. und Mark. berichtete mit einbegriff, wie sein Herausgeber (Potter) alle vier Evangelien citirt; aber gewiß ist letzteres nicht, weil auch Andere die Salbung bei Joh. von der bei Matth. und Mark trennen, wie wir noch sehen werden.

3 Ammonius Alexandrinus mit dem Beinamen Sakkas der Lehrer des Origenes, geboren gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, schrieb eine Evangelienharmonie wobei er den Matthäus zu Grunde legte, das darin Fehlende aus den übrigen Evangelisten ergänzte und die bei allen übereinstimmenden Stellen am Rande mit Zahlen (Canones bei Hieron.) anzeigte**). Eusebius behielt mit einigen Verbesserungen diese Zahlenangaben (canones) allein bei. Beide Arbeiten haben sich erhalten; die erste in lateinischer Uebersetzung, die zweite findet sich bei Eusebius, bei Hieronymus und in den neuesten Textausgaben bei Lachm. und Tischendorf. Ammonius hielt die bei den vier Evangelisten berichteten Salbungen für Eine und dieselbe. Er berichtet: „Jesus kam sechs Tage vor dem Pascha nach Bethania, wo Lazarus war den er auferweckt hatte (Joh.). Als er im Hause Simon des Aussätzigen war (Matth. und Mark.) — bereiteten sie ihm daselbst ein Mahl, und Martha bediente ihn, Lazarus aber saß mit zu Tische (Joh.). Maria aber nehmend ein Alabastergefäß mit kostbarem Balsam, zerbrach das Gefäß (Mark.) und goß den Balsam über sein Haupt (Matth. und Mark.) und über seine Füße (Joh. und Luk.). Es sprach nun einer aus seinen Jüngern, Judas Iskarioth u. s. w. (Joh.); aber auch die

*) Τὸ δεῖπνον τὸ ἅγιον bezüglich auf Joh. XII, 2 ἐποίησαν - αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ. Wegen des feierlich heiligen Charakters den dieses Nacht- (Abend-) Mahl (coena) hatte, nennt es Clemens ἅγιον. — Zu ταῖς θριξὶ ταῖς ἑαυτῆς ἀπεψᾶτο τὸ περιττὸν τοῦ μύρου siehe Joh. XII, 3. Zur Hinweisung auf den Tod Joh. XII, 7 εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ u. s. w.

**) Vrgl. Möhler (Reithm.) Patrol. S. 584 — 86.

Andern wurden unwillig und sprachen bei sich u. s. w. (Matth. und Mark.). Da es aber der Pharisäer welcher ihn eingeladen hatte, sah, sprach er bei sich — (nun folgt die ganze Erzählung wie sie Lukas hat). Und nachdem (Jesus) dieses gesprochen ging er hinauf nach Jerusalem"*).

Eusebius hat dieselbe Zusammenstellung, er nahm diesen vierfachen Bericht in der ersten Kanon auf, d. i. in jene Reihe welche das enthält was sich bei allen vier gemeinschaftlich findet:**)

Matth.	Mark.	Luk.	Joh.
276.	158.	74.	98.
XXVI, 6—12.	XIV, 3—9.	VII, 36—50.	XII, 2—8.

Die Ansicht des Ammonius ist zweifellos. Beachtenswerth scheint mir noch daß er die Heilung des Knechtes des Centurio (Matth. VIII, 5 sq. Luk. VII, 1 sq.) von jener des Sohnes eines königlichen Beamten (Joh. IV, 46 flg.) welche viele für identisch halten, trennt***).

4 Tertullian († 240) sagt: „Wenn der Herr dem sündigen Weibe auch die Berührung seines Leibes gestattet, die seine Füße mit Thränen wusch und mit ihren Haaren trocknete und mit Salböl seine Begräbniß vorausverkündete, so folgt daraus nichts für die Gegner"†). Er verbindet die Salbung bei Luk. mit der bei Johannes und den andern.

5 In den apostolischen Constitutionen (Mitte des dritten Jahrhr.) steht: „Wir wollen nicht daß man den Weibern erlaube in den Kirchen zu lehren, sie sollen nur beten und zuhören; denn er unser Meister und Herr Jesus Christus der uns Zwölf, das Volk (Israel) und die Heiden zu lehren, aussendete, hat nie-

*) Cap. 137 et 138. Biblioth. vett. Patr. antiqu. op. Gallandii. tom. II, f. 586.

**) Vrgl. Tischd. I, proleg. p. LXXIV, sq. Lachm. I, p. 714 sq. Aus der Vorrede des Hieron. zu den 4 Ev.: in canone primo concordant quattuor.

***) Siehe Cap. 47 und 55. Gall. II, f. 559.

†) Lib. de Pudic. c. 11. Opp. Tert. ed. Rigaltius, noviss. Havercamp. f. 563.

mals Weiber zur Predigt bestimmt, obwohl sie nicht fehlten; denn mit uns waren die Mutter des Herrn und ihre Schwestern, ferner Maria Magdalena und Maria Jakobi und Martha und Maria die Schwestern des Lazarus, Salome und einige andere"*). Die apokryphe Schrift unterscheidet die Maria Magdalena von der Maria Lazari, aber sie unterscheidet auch die Maria (Mutter) Jakobi von den Schwestern der Mutter Jesu, was nicht richtig ist. Ueber die Salbung enthält sie nichts.

6 Origenes († 254) sagt zu Matth. XVI, 4 (das böse ehebrecherische Geschlecht will ein Zeichen — und er ließ sie stehen und ging hinweg): „Wie sollte der göttliche Bräutigam das ehebrecherische Geschlecht nicht aufgeben? Aber man möchte einwenden: Er verließ die Synagoge als Ehebrecherin und nahm ein buhlerisches Weib, die nämlich welche aus den Heiden sind. Doch diese waren — nicht mehr sündigend sondern hinzutretend zu den Füßen Jesu und sie benetzend mit den Thränen der Reue und salbend mit dem Wohlgeruche des Salböls eines heiligen Lebens, weßhalb er zu Simon dem Aussätzigen, dem früheren Volke Gottes) scheltend sprach was geschrieben steht**).

Zu Hohel. I, 11 (meine Narde gab ihren Wohlgeruch): „Das Evangelium sagt daß ein Weib kam mit einem Alabaster-

---

*) Apost. Const. lib. III, cap. VI. Gall. III, f. 92, 93. Vrgl. über sie Drey: Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel.

**) *Μετὰ τοῦτο μηκέτι πορνεύουσα, ἀλλ' ἐλθοῦσα — βρέχουσα αὐτοὺς τοῖς τῆς μετανοίας δάκρυσι* (Luk.) *καὶ ἀλείφουσα τῇ τῆς ἁγίας πολιτείας τῶν μύρων εὐωδίᾳ* (Joh. — *ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου*), *δι' ἣν Σίμωνι τῷ λεπρῷ* (Matth. u. Mark.) *κ. τ. λ.* Ed. Delarue III, f. 516. 517. — In der X Homil. in Diversos (welche aber fälschlich dem Origenes zugeschrieben wird) lesen wir: Olim te diligebat, olim a Pharisaeo te defendebat et a sorore tua diligenter excusabat, olim laudabat te, quando unguento pedes ipsis ungebas, lacrymis rigabas et capillis tergebas, dolorem tuum mulcebat, peccata dimittebat. Olim — mandabat tibi per sororem tuam, — magister adest et vocat te. Da ich das Alter dieser Homilien nicht kenne und die Citation selbst nur der Anmerkung des Hutius zur obigen Stelle des Orig. entnehme, will ich auf sie kein weiteres Gewicht legen.

gefäße kostbaren Balsams, nicht jene Sünderin, sondern die heilige von der ich jetzt rede. Ich weiß nämlich daß Lukas von der Sünderin, Matthäus aber und Markus und Johannes nicht von dieser Sünderin gesprochen haben. Es kam also nicht die Sünderin sondern die Heilige deren Namen Johannes auch eingeflochten hat.*)"

Endlich zu Matth. XXVI, 6—8: „Viele zwar halten dafür daß alle vier Evangelisten von einem und demselben Weibe erzählt hätten. — Doch sage ich zu diesen: Glaubst du daß jenes Weib, welches wie Matth. und Mark. berichten, kostbares Salböl ausgoß über das Haupt Jesu, auch mit Myrrhe seine Füße gesalbt habe, wie bei Lukas und Johannes steht? Es ist nicht möglich daß die Evangelisten die vollkommner waren in derselben Erkenntniß und in demselben Geiste und in derselben Ansicht, berichtend von demselben Weibe sich Widersprechendes gesagt hätten. — Wenn aber Jemand dafür hält, es sei dasselbe Weib bei Lukas und Johannes, so sage er uns, ob es Maria selbst war, welche Lukas als eine Sünderin in der Stadt beschreibt. — Doch es ist nicht glaublich daß Maria welche Jesus liebte, die Schwester der Martha welche den bessern Theil erwählt hatte, als eine Sünderin bezeichnet werde. Oder du glaubst daß jenes Weib, welches nach Matth. und Mark. über das Haupt Jesu Salböl goß, später keine Sünderin gewesen sei. Aber die Sünderin bei Lukas wagte es nicht sein Haupt zu berühren. — Vielleicht nun möchte Jemand glauben, es seien vier Frauen gewesen — doch ich stimme mehr dafür daß es drei waren, eine und dieselbe von der Matthäus und Markus, eine andere von der Lukas, und wider eine andere von der Johannes schrieb"**). Er fügt dann noch bei daß er dieselbe Frage über diese Frauen, ob ihrer mehrere gewesen seien oder nur Eine, wie viele behaupteten, noch sorgfältiger im Commentare zu Johannes behandelt habe, aber gerade das XII Kap.

---

*) Hom. III, 2. Ed. Delarue III, f. 17.

**) Tom. III, f. 892. Ich gab seine ausführliche Darlegung nur in einem getreuen Auszuge. Er gründet seine Ansicht noch auf eine allegorische Auffassung der Bedeutung der drei Frauen.

welches drei Bücher füllte (XXIX, XXX und XXXI), ging verloren*).

7 Apolinarius, Lector, dann Bischof von Laodicea († um 392) sagt zu Joh. XII: „Maria ist Typus der Kirche aus den Heiden als der von bösen Geistern befreiten, gleichwie aus ihr (Maria) sieben Dämonen fuhren, indem sie den Wohlgeruch des Glaubens an den Tod Christi darbringt und sein Haupt salbt durch ihren Eifer und ihre dienende Liebe**).

8 Der hl. Ephräm († 379) widmet fast die ganze vierte Paränese (Ermahnung zur Buße) der Sünderin und ihrer Bußwirkung. Wenige Sätze daraus werden uns über seine Ansicht vollkommen Aufschluß geben. „Nicht der Lohn (o göttlicher Arzt) den du von Kranken erwarten könntest, ziehet dich an, sondern allein ihre Buße. Denn wahrlich, welchen Lohn brachte jenes sündige Weib die mit allen Lastern befleckt war, als Salböl für deine Füße? Aber ihre Liebe die du allein begehrtest, ergänzte alles***). Simon hatte ihn eingeladen; aus großer Liebe folgte er der Einladung, aber mit viel größeren Erweisen der Liebe nimmt er das Weib auf! Ja er befiehlt seinen Aposteln daß sie überall verkünden zu ihrem Gedächtnisse was sie gesehen †). Sie war ein Schandfleck ihrer Familie; denn sieben Teufel, Fürsten der Unzucht

---

*) Tom. IV. f. 403.

**) Aus Corderii Catena Patrum Graecorum in Joan. fol. 302. Dieser Apolinarius (scripsit poene innumerabilia — nach Hieron.) heißt auch junior zum Unterschied von Claudius Apolinarius Bisch. v. Hierapolis † um 185. Corderius schreibt Ἀπολιναρίος, die gewöhnlichere ist Apollinaris. Wie dieser Apolinaris nur eine Salbung annimmt, so auch ein Ungenannter (Ἀνεπιγραφος) dessen Worte das Prooemium zur Catena mittheilt. Er führt nämlich alles auf was Joh. allein oder zur Ergänzung der andern Evangelisten enthalte (mit specieller Unterscheidung des königlichen Beamten vom Centurio); darunter fehlt die Salbung. Das Alter dieses Anonymus ist unbekannt; doch kennt der Autor der Catena schon den Photius († um 890).

***) Ephraem Syri Opp. om. tom. III. syriace et latine. f. 389.

†) L. c. f. 395.

waren in sie gefahren*). Um zu zeigen, wie groß und bitter ihr Schmerz sei, brachte sie gutes kostbares Salböl und goß es über das Haupt des Arztes der zu Tische saß" **). Im weiteren Verlaufe der Paränese folgt dann eine vollständige homiletische Erklärung des Lukas-Berichtes von VII, 39 — 47, darauf die Erzählung von dem Murren der Tischgenossen über die Verschwendung insbesondere von Seite des Judas und die Vertheidigung Christi, und er schließt mit den Worten: „Simon den Aussätzigen heilte er, dem sündigen Weibe vergab er; den Simon befreite er vom Aussatze, das Weib von ihren Sünden; jenen heilte er von einem sichtbaren Uebel, diese von einem unsichtbaren; ihr schenkte er fünfhundert Denare, dem Simon fünfzig." ***)

9 Der heilige Hilarius (von Poitiers † 368) sagt: „Durch die Frauen welche salbend den Herrn das Bild der Kirche im Evangelium abprägten, werden wir also belehrt daß eine das Haupt eine andere die Füße salbte" †). Er also, obwohl er nur gelegentlich davon spricht, verbindet Luk. VII mit Joh. XII und trennt diesen (nach ihm einheitlichen) Bericht von Matth. und Markus.

10 Der Verfasser der Buches „über die wahre Jungfräulichkeit" (noch aus dem vierten Jahrh. stammend) sagt: „Indem Maria die Füße des Herrn küßte, galt es nicht einem Menschen sondern dem Herrn. Durch ihre Thränen löschte sie aus die alte Lust des Liebesbrandes, durch ihre heiligen Küsse entzündete sie den Geist in ihrer Seele; nun lebte sie im Geiste und wandelte im Geiste." ††)

---

*) L. c. f. 396.

**) L. c. f. 402. ܪܫܝܫܐ kostbares (Salböl) wie Mark. XIV, 3. Joh. XII, 3.

***) L. c. f. 409. 410. Assemani sagt von den Paränesen des Ephräm: Paraeneses — quarum non exigua pars legitur in Officio Divino ecclesiae Syriacae (praefatio: lectori suo. f. XX).

†) Ita docemur, quod una caput alia pedes unxerit. Zu Ps. 132 sicut ungentum in capite. Edit. Bened. S. Mauri. Venet. 1730, I, f. 519.

††) Das Buch de virginitate vera findet sich den Werken des hl. Basilius angefügt. Unsere Stelle steht Ed. Bened. Maur. III, f, 637. Die Heraus-

11 Der heilige Amphilochius Bischof v. Ikonium († um 400) hat eine Homilie über die Sünderin, in der ganz nach Art des hl. Ephräm die Erzählung bei Lukas mit der bei den andern drei Evangelisten zu einem Ganzen verbunden wird. *)

12 Der heilige Gregor v. Nyssa († um 394) sagt in seiner ersten Homilie zum hohen Liede (er küsse mich): „Sein Kuß ist Reinigung von jeder Makel. Darum scheint auch der Herr Simon den Aussätzigen damit zu schelten daß er sagt: „Einen Kuß hast du mir nicht gegeben." Denn gewiß wäre er von seiner Krankheit geheilt worden, wenn er die Reinheit mit seinem Munde berührt hätte."**)

13 Der heilige Paulinus von Nola († 430 im hohen Alter) sagt: „Nicht das Salböl liebte der Herr sondern die Liebe (der Sünderin) kraft der sie, eine verschämt unverschämte (pudenter impudens) in das Haus des Pharisäers eindrang, hinstürzte zu Jesu Füßen und sie zu ihrem Heiligthume und Altare machte, wodurch sie nicht bloß die Vergebung ihrer Sünden erlangte, sondern auch den Ruhm gewann daß mit dem Evangelium ihr Name verkündet werden soll." Daran knüpft sich dann noch eine Betrachtung über den Unwillen des Judas. ***)

14 Wir sind nun bereits in das Zeitalter der großen Kir-

---

geber des hl. Basilius sagen in ihrem Monitum in libr. de vera Virg.: Hoc opus commendat antiquitas. Scriptum est enim quarto seculo etc. III. f. 588.

*) Es ist die IV Homilie zu der Gallandi bemerkt: Hanc homiliam ex apographo Simondiano evulgavit Combefisius. Eamdem ediderant Savilius et Morellus inter opera Chrysostomo supposita. Neque illam praetermisit Montfauconius in sua ejusdem Chrysostomi editione exstatque in Appendice ad tom. X p. 799 — 806 absque nomine auctoris: quam tamen Amphilochio tribuit doctissimus editor tom. XIII, in Indice v. *ἱκανῶς*. — Hefele (Kirchenlex. s. v. Amphilochius) bestreitet speciell die Echtheit dieser Homilie ohne Angabe der Gründe. Gallandi tom. VI f. 476 — 485.

**) Opp. Greg. Nyss. graece et latine. Paris. 1615. I f. 483, 484.

***) Opp. S. Paul. ed. Muratorius. Veronae 1736. Epist. XXIII (al. III et IV) f. 139.

chenväter Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus herabgekommen. Da man über ihre Ansichten überall Auskunft findet, darf ich mich kurz fassen:

a. Chrysostomus († 407) sagt zu Matth. XXVI, 7: „Dieses Weib scheint eine und dieselbe bei allen vier Evangelisten zu sein; nach meinem Dafürhalten ist sie aber eine und dieselbe bei dreien, eine andere dagegen und zwar die bewunderungswürdige Schwester des Lazarus bei Johannes.*) Dasselbe widerholt er in seinen Homilien zu Johannes.**)

b. Augustinus († 430) ist so entschieden für die Einheit als Chrysostomus für die Verschiedenheit, aber mit der Modification daß er annimmt, eine und dieselbe Frau habe den Herrn zweimal gesalbt. Die erste Salbung erzählte Lukas, die zweite die andern drei welche einer und derselben Salbung erwähnen.***)

c. Ambrosius († 397) und Hieronymus († 420) schwanken; doch ist Ambrosius was sein persönliches Dafürhalten betrifft, für die Einheit: „Dasselbe Weib führt Matthäus ein, Salböl ausgießend über das Haupt Christi; darum vielleicht wollte er sie nicht eine Sünderin nennen." Daß dieß seine Ansicht sei, sieht man aus dem unmittelbar Vorausgehenden deutlich genug, indem er die Erzählung des Lukas ganz mit der des Matthäus vereinigt; doch fügt er bei: „Es kann aber auch eine andere sein, damit nicht die Evangelisten sich zu widersprechen scheinen. Es kann aber auch die Frage durch Verschiedenheit des Verdienstes und der Zeit gelöst werden, jenesmal noch als Sünderin, diesesmal als

*) Hom. LXXXI in Matth.

**) Hom. LXI in Joan.

***) De consensu Evv. lib. II, c. 79: eamdem Mariam bis hoc fecisse, semel scilicet quod Lucas narravit — Quod autem in Bethania fecit, aliud est, quod ad Lucae narrationem non pertinet sed pariter narratur a tribus. Wenn er an einer andern Stelle (tract. XLXI in Joan.) sagt: ecce ipsa soror Lazari, si tamen ipsa est, quae pedes Domini unxit unguento et tersit capillis suis quos laverat lacrimis, melius suscitata est quam frater ejus; de magna malae consuetudinis mole est liberata, erat enim famosa peccatrix — so drückt dieß keine Zweifel seinerseits aus, sondern nur die Bekanntschaft mit diesem Zweifel.

vollkommenere.*) Hieronymus ist für die Unterscheidung, der Art wie Chrysostomus. Er sagt zu Matth. XXVI: „Niemand glaube, es sei dieselbe, die welche über das Haupt das Salböl ausgoß, und die welche über die Füße. Denn diese wird eine Sünderin (meretrix) genannt, von jener liest man nichts ähnliches; auch konnte die Sünderin nicht also gleich der Berührung des Hauptes würdig werden." Nochmal dann: „Hier frägt sich, wer der Füße Christi würdig sei, wer des Hauptes; wer sein Auge sei, wer seine Hand, was die beiden Frauen im Evangelium, die Büßende und die Heilige abbilden: — obwohl mehrere wollen es sei Eine die zuerst bei den Füßen begann, hernach sich stufenweise zum Haupte erhob."**) Als Eine und dieselbe betrachtet er sie selbst in seiner Vorrede zu Osee: „Diese ist das buhlerische Weib die im Evangelium die Füße des Herrn mit ihren Thränen wusch, mit ihren Haaren trocknete und mit dem Salböle ihres Bekenntnisses ehrte unter dem Murren der Jünger und besonders des Judas."***)

Die älteste und herrschende Meinung ist für die Einheit der Handlung oder wenigstens der handelnden Person. Sie war so tief in das kirchliche Bewußtsein eingesenkt daß sie sich selbst jenen Männern aufdrängte welche gegen sie waren, wie man an Origenes und Hieronymus sieht, da wo sie in einem unwillkührlichen Widerspruche mit sich selbst eine Einheit der Person oder der Salbung zur Voraussetzung ihrer weitern Belehrung machen. Nur die Exegeten von Fach — Origenes, Chrysostomus u. s. w. suchten sich, unter dem Drucke der Schwierigkeit, die einzelnen Be-

---

*) Comment. in Luc. lib. VI: de muliere peccatrice. Die zweite Stelle auf welche man sich gerne beruft, lib. X in cap XXIV: de Maria Magdalena, utrum una vel plures — hat zu unserer Frage keine Beziehung. Nescit una M. Magdalena, secundum Joannem; scit altera M. Magdalena; secundum Matthaeum. — Ergo si plures Mariae, plures fortasse Magdalenae, quum illud personae nomen sit, hoc locorum.

**) Adv Jovin. lib. II, c. 16.

***) Von Judas spricht Johannes, von den Aposteln im Allgemeinen Matth. und Mark., das Uebrige hat Lukas.

richte auszugleichen, entweder dadurch zu helfen daß sie mehrere Personen und damit selbstverständlich mehrere Salbungen annahmen, aber in einer Weise die kaum unsere Billigung finden wird, indem Origenes eine dreifache Salbung annimmt, Chrysostomus und Hieronymus eine zweifache, die bei den Synoptikern und jene bei Johannes; oder daß sie mehrere Salbungen (d. i. zwei) zuließen welche aber durch eine und dieselbe Person (die Maria) vorgenommen wurde. So Ambrosius und besonders Augustinus.

Woher kommt dieses zähe Festhalten wenigstens an der Einheit der Person, wenn auch die Einheit der Salbung aufgegeben wird? Ich kann mir dieß nur aus einer unvordenklichen Tradition erklären, über die man sich aber im Speciellen nicht mehr Rechenschaft geben konnte. Die kirchliche Ueberlieferung kannte nur eine salbende Person. Deßhalb vereinigte man die verschiedenen Berichte selbst oder hielt doch die Einheit der Person aufrecht. Später erst — soweit unsere Quellen reichen — erscheint diese auch unter dem Namen Magdalena. Apolinarius und Ephräm sind dafür die ältesten Zeugen.

Für die Einheit dieser beiden — der Sünderin und Magdalena — spricht meines Dafürhaltens die Gleichartigkeit des Charakters und des Alters. Die Magdalena am Grabe und bei ihrem Zusammentreffen mit Jesus im Garten, ist durch und durch dasselbe Charakterbild das uns Lukas von der Sünderin entwirft. Solche Charaktere sind eben nicht häufig. Dazu kommt daß wir uns die Sünderin und die Magdalena kaum anders als im ersten jugendlichen Alter denken können. Wenn es von Magdalena heißt: „aus der Jesus sieben Teufel getrieben hatte," so ist dieß eine Bezeichnung die von ihr selbst stammt. Sie in ihrer glühenden Dankbarkeit nannte sich eine solche welche der Herr von sieben Teufeln errettet habe. Daß dieser Ausdruck wirklich im bildlichen Sinne vorkommt, lehrt das Wort Jesu selbst: „und er (der unreine Geist) nimmt sieben andere Geister ärger als er (Matth. XII, 45)."

Für die Einheit mit Maria der Schwester des Lazarus spricht die Tradition und ebenfalls der Charakter. Jene Gattung inniger

Gemüther zu denen Maria nach den Zeichnungen bei Lukas (X, 38 — 42) und Johannes (XI, 20 — 25) gehörte, sind der höchsten Aufregungen fähig. Ein Zug ergänzt hier den andern. In der traditionellen Auffassung liegt ein poetischer Zauber von überwältigender Kraft. Eine zweimalige Salbung durch eine Magdalena kann nicht befremden, die erste geschah für sie, die zweite für ihren Bruder *).

Ich verkenne die Schwierigkeit nicht welche insbesondere Johannes verursacht, indem er von der Maria Lazari und der Maria Magdalena berichtet, ohne die leiseste Andeutung daß sie Eine und dieselbe Person seien, wiewohl auch nichts dagegen ist (vergleiche besonders XI, 2). Ich will auch die Einheit dieser beiden Marien Niemanden aufdringen und gebe gerne zu daß die größere Wahrscheinlichkeit für die Trennung, die geringere für die Vereinigung ist. Aber man darf doch den Satz nicht ganz aus dem Auge verlieren, daß auf Seite der Wahrheit nicht immer auch die Wahrscheinlichkeit ist**).

Die Synoptiker welche des Lazarus nicht erwähnen, nennen widerholt in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte die Maria Magdalena. Dabei blieb auch Johannes, vielleicht aus bestimmten Rücksichten, vielleicht aus Gewohnheit da diese Bezeichnung sich schon ganz eingebürgert hatte.

Reischl sagt: „Die Annahme, Maria, die Schwester des Lazarus — und Maria die Büßerin von Magdala, seien Eine und die gleiche Person, wurden durch den Bericht über eine zweite Salbung des Herrn veranlaßt, fand aber nur im Abendlande (?) vom vierten Jahrhundert an (?) mehr und mehr Zustimmung. Ambrosius und Augustinus entscheiden sich nicht in dieser Frage.

---

*) Für eine Salbung sind unter den spätern: Grotius, Hug, Lachmann. Der Letztere sagt: De muliere quae in domo Simonis Pharisaei pedes Jesu unxisset, ea acceperat quae paucis ante mortem Jesu diebus non viderentur apte dici potuisse —: itaque hanc rem, si conjecturae indulgere licet fortasse non incommode se eo loco (7, 38 — 50) enarraturum esse judicavit. II, praef. XIX, XX. — Für zwei Salbungen durch die eine Magdalena sind Maldonat, Sylv. Natal. Luc. Brug. u. s. w.

**) Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.

Die Tradition des Morgenlandes hingegen, seit Origenes und den Clementinen*) hält die Verschiedenheit der beiden — Salbungsacte, sowie der bezüglichen Personen durchweg (?) fest.“ Ueber die Sünderin sagt er kurzweg: „Zufolge christlicher Ueberlieferung hieß die Frau Maria von Magdala oder Magdalena.“

*) Die Clementinen? Ich durchsah sorgfältig sowohl die Recognit. als die Homil. fand aber keine Spur einer Verweisung, auch weiß ich keinen Gelehrten der ihrer in dieser Angelegenheit erwähnte. Dazu kommt daß, wie ich so eben sehe, Anger der die Clementinen mit den Evang. genau verglich, nichts hieher Bezügliches hat (siehe Index I, p. XXVII). Was soll also eine Berufung auf sie?

Achtes Kapitel.

Die Frauen in der Begleitung Jesu; Parabel vom Samenkorne; der Meeressturm; Heilung des besessenen Geraseners und des blutflüssigen Weibes; Erweckung der Tochter des Jairus.

1. Und es geschah darauf, er durchzog Stadt für Stadt und Flecken für Flecken, predigend und verkündend das Evangelium vom Reiche Gottes, und die Zwölf mit ihm

2. und einige Frauen welche geheilt worden waren von bösen Geistern und Krankheiten, Maria die Magdalene heißt, aus der sieben Teufel gefahren,

3. und Joanna das Weib des Chuza eines Schatzmeisters Herodis und Susanna und andere viele welche sie bedienten aus ihrem Vermögen.

Lukas berichtet umständlicher wessen die andern Evangelisten später und nur gelegentlich erwähnen, daß sich nämlich nach und nach auch ein Kreis von frommen Frauen bildete welche den Herrn begleiteten und bedienten (vrgl. Matth. XX, 20 — 24). Den ersten Anstoß hiezu mag die Sünderin gegeben haben, die begnadiget sich ganz dem Dienste Jesu zu widmen entschlossen war, und bald Andere nachzog. Doch war ihre Begleitung keine ununterbrochene und geradezu regelmäßige, sondern fand nur statt, wo es die Umstände erlaubten mit einer Bescheidenheit und rücksichtsvollen Maßhaltung welche auch nicht den leisesten Schein zu einer Verdächtigung aufkommen ließ. Der heil. Hieronymus sagt, es sei jüdische Sitte gewesen, gegründet auf alte Gewohnheit, daß Frauen den Lehrern (Rabbinen) Lebensmittel und Kleidung

von ihrem Vermögen reichten.*) Darüber dürfte kein Bedenken sein da man den Rabbinen alle mögliche Achtung erwies und besonders die Gastfreundschaft gegen sie heilig hielt. „Wer einen Jünger der Weisen (d. i. einen Rabbi) in sein Haus aufnimmt und ihn speiset und tränkt und von seinen Gütern ihm mittheilt, dem gilts als ob er täglich opfere."**) Aber Lukas sagt mehr; die Frauen begleiteten Jesum — und davon finde ich anderwärtig kein Beispiel. Es war etwas außerordentliches, bisher wohl unerhörtes, ein großer Muth gehörte dazu; aber die Liebe überwand Alles. Welch ein liebliches Bild entfalten diese wenigen Worte vor unsern Augen! Dankbare Frauen folgen Jesu und besorgen alles was zu einem freundlichen Empfange nöthig ist, wo und wie sie es können. Er hatte solches nicht gesucht, aber was ihm heilige Liebe anbietet, weiset er nie zurück.***)

Wenn „Maria Magdalena," d. i. Maria von Magdala, den Namen der Sünderin angibt von der das vorige Kapitel erzählte, dann muß wie ich glaube, der Ausdruck „von der sieben Teufel ausgefahren" im bildlichen Sinne genommen werden. Lukas wandte die traditionell gewordene nähere Bezeichnung unserer Maria an (vrgl. Mark. XVI, 9), ohne eine weitere Bemerkung die nicht nothwendig schien. Der mündliche Unterricht ergänzte in gewissen Fällen ebenso die schriftlichen Berichte als diese hinwider die Katechese selbst. Ein solches Wechselverhältniß liegt zu sehr in der Natur der Sache als daß es einer besondern Begründung bedürfte die auch nicht schwer fiele, da die ganze Haltung der Evangelien vom Anfange bis zum Ende eine Bekanntschaft mit ihrem Inhalte voraussetzt. Darum scheint es mir

---

*) Zu Matth. XXVII, 56.

**) Neveh Schalom (mansio pacis) f. 156. S. Burt. Bibl. Rabb. p. 143. Eisenmeng. I, S. 338.

***) Tertull. sieht in der Begleitung und Bedienung Jesu durch Frauen die Erfüllung einer Weißagung: quod divites Christo mulieres adhaerebant — de Prophetia est; has enim vocabat per Isaiam: Mulieres divites (Vulg. opulentae) exsurgite et audite vocem meam — Filiae in spe (LXX ἐν ἐλπίδι, Vulg. confidentes) audite sermones meos (Isai. XXXII. 9). Adv. Marc. lib. IV, c. 19.

nicht nothwendig, eine besondere Schonung von Seite des Evangelisten für die Magdalena darin zu suchen daß er sie nicht direkte mit seiner vorausgeschickten Erzählung in Verbindung brachte; sie war deutlich genug mit dem Worte gekennzeichnet, „aus der sieben Teufel ausgefahren".

Die Mehrzahl der Erklärer, auch aus jenen welche an der Identität der Magdalena mit der Sünderin festhalten, verharren auf der buchstäblichen Fassung der obigen Worte. Aber wann sollte die Austreibung der bösen Geister erfolgt sein? Vor ihrer Bekehrung, wie Reischl will? Unmöglich; an denjenigen die nicht wollen, kann Jesus Christus, wie er selbst sagt, keine Wunder wirken. Wie sollte aus der Knechtschaft des Satans befreit werden, wer noch ein Satanskind ist? Nach ihrer Bekehrung? Dafür läßt, so scheint es wenigstens, Lukas keine Zeit frei. Also mußte sie mit der Bekehrung zusammenfallen, wodurch sie von selbst zu einer geistigen Erlösung aus der Gewalt des Satans wird.*)

Der beiden andern Frauen wird weiter nicht mehr erwähnt, wir wissen also nur was Lukas mittheilt, daß sie vermöglich waren und besondere Wohlthaten von Jesus empfangen hatten. Einige halten den Chuza für jenen „königlichen Beamten" dessen Sohn von Jesus geheilt worden war (Joh. IV, 46—54). Da Johannes ausdrücklich beifügte: „er glaubte und sein ganzes Haus" hat diese Hypothese viel Ansprechendes. Aus inniger Dankbarkeit schloß sich die Mutter an Jesus an und bediente ihn mit dem Ihrigen. Auch der Wohnort macht keine Schwierigkeit, da Herodes ohne

---

*) Luk. hat wohl den Ausdruck „heilen" der zunächst nur von leiblicher Heilung vorkommt, und bei Besessenen da wo mit der Besessenheit zugleich eine leibliche Krankheit verbunden war (vrgl. Matth. XVII, 14, 15); aber man sieht der Stelle doch leicht an daß sie nur im Allgemeinen die weibliche Begleitung begründen will; es waren solche die Wohlthaten von Jesus empfangen hatten, geistige nicht minder als leibliche. Wie unbestimmt er sich ausdrückt, sieht man auch daran daß er zuerst sagt „einige" und gleich darauf „viele andere". Sollten diese vielen andern etwa im Gegensatze zu den „einigen" jene bezeichnen die nicht um einer Heilung willen Jesu nachfolgten? Dann hätte ihrer in erster Linie erwähnt werden sollen. „Viele folgten Jesu, unter ihnen auch solche die geheilt worden waren."

Zweifel ein Rentamt, wie wir ſagen würden, in Kapharnaum hatte, einen Finanzbeamten der Ausgaben und Einnahmen verwaltete. Ein Finanzbeamte war aber Chuza.*)

Die chronologiſche Folge wird nur ganz im Allgemeinen angegeben. Jeſus ſetzte ſeine Reiſe und Wirkſamkeit ununterbrochen fort, begleitet von ſeinen Jüngern und ſelbſt einigen frommen Frauen. Da ſich nun wider einmal ſehr viele Leute um ihn verſammelt hatten, ſprach er zu ihnen in einem Gleichniſſe. Hier ſind die Angaben bei Matth. XIII und Mark. IV genauer, doch ſo daß ſich Lukas unſchwer ausgleichen läßt. Jeſus vereinigte nach und nach die Zwölf welche er ausgeſendet hatte, wider um ſich und ging mit ihnen und den begleitenden Frauen nach Kapharnaum, wo ein ſolches Gedränge um ſie entſtand daß ſie nicht einmal eſſen konnten. Da geſchah es daß er ein Schiff beſtieg und lehrte.

4. Da aber viel Volk zuſammenkam, die nämlich von Stadt zu Stadt ihm zureisten, ſprach er durch ein Gleichniß.

„Es muß Freude erregen, wenn man ſiehet, wie das Volk ſo begierig iſt, Jeſum zu hören. Dennoch war der Haufe ein ſehr gemiſchter Haufe, und Jeſus freuet ſich nicht ſchlechthin über das viele Volk, das herbeiläuft; ſondern damit er zeige, es ſei ihm mit der bloßen Frequenz nicht gedient, läßt er ſeine Zuhörer erſt die Muſterung paſſiren. Er hält der Menge ein Bild vor, wo jeder ſich ſelbſt ſehen ſollte (Heubner zu Matth. XIII).“**)

Jeſus übt in dieſem Augenblicke das Werk welches er in der Parabel ſchildert: er ſtreut den Samen des göttlichen Wortes aus, ohne daß er zuvor ängſtlich den Boden unterſuchte. Jedes Herz kann zu einem guten Erdreiche werden. Wenn auch Viele

---

*) Es iſt nicht ganz richtig, wenn man ſich zur Erklärung des Wortes ἐπίτροπος einfach auf Matth. XX, 8 beruft und als Beiſpiel etwa den Joſeph im Hauſe Putiphars anführt (Sepp IV, 89). Chuza war kein Knecht oder Leibeigener des Herodes, ſondern ein freier Mann und ein ἐπίτροπος (procurator) im römiſchen Sinne, ſiehe die Anmerk.

**) Daſſelbe aber auch ſchon bei Luc. Brug. Ut ne enim existimaretur, aut ipsum sibi placere de tanta confluentium auditorum frequentia — parabolam eam primam profert, qua docet non in omnibus fructuosum esse sacrae doctrinae semen.

nur kamen, um Wunder und außerordentliche Dinge zu sehen, das Außerordentliche welches sie hörten, traf doch auch nicht selten eine Stelle in ihrem Herzen, wo es haften blieb und zu wurzeln anfing.

5. Es ging aus der Sämann zu säen seinen Samen: und indem er säte, fiel eines hin an den Weg und wurde zertreten und die Vögel des Himmels fraßen es auf;

6. und ein anderes fiel auf den Felsen, und aufgegangen verdorrte es, weil es keine Feuchtigkeit hatte;

7. und ein anderes fiel in Mitte der Dörner, und die mitaufgegangenen Dörner erstickten es;

8. und ein anderes fiel in die gute Erde und aufgegangen brachte es hundertfache Frucht. Indem er dieses sprach, rief er: Wer Ohren hat zu hören, höre!

Bei allen drei Evangelisten eröffnet Jesus seine Gleichnißreden mit dieser Parabel. Unter den uns aufbehaltenen läßt sich auch keine denken die ihr vorangehen könnte; denn sie enthält die Grundlehre und die Grundbedingung unsers Heiles. Die Grundlehre ist die von der zuvorkommenden Gnade: Gott streuet den Samen aus. Die Grundbedingung ist die der menschlichen Mitwirkung: der Same fordert ein gutes Erdreich. Mit andern Worten: Gott beruft uns ohne uns, aber er erwählt uns nicht ohne uns. Auch zeigt sie uns den Willen Gottes in Beziehung auf sich und in Beziehung auf den Menschen. In Beziehung auf den Menschen ist sein Wille daß alle selig werden, darum wird der Same überall hin ausgestreut; in Beziehung auf sich selbst daß jene selig werden die treu mitwirken und ausharren bis ans Ende. Der aufmerksame Leser wird mit Freude und mit Schrecken erfüllt; mit Freude, wenn er beachtet, wie muthig, wie reichlich, ja wie verschwenderisch der Same ausgestreut wird; mit Schrecken, wenn er sieht, wie viel davon verloren geht — vieles wird zertreten oder aufgefressen, vieles verdorrt oder erstickt.

Es wurde schon zu Matthäus bemerkt daß wir die einzeln aufgeführten Theile — Weg, Felsen, Dorngrund, gute Erde als einen zusammenhängenden Complex denken müßen. Wenn

ich aber dort beifügte daß Jeſus nur ausſpreche was unvermeidlich ſei, indem bei einem ſo geſtalteten Acker einiges unvermerkt an den Weg hin oder unter die Dornen falle, da es nie in der Abſicht des Säenden liege, auf den Felſen oder über den Weg hin ſeinen Samen zu werfen: ſo gilt dieß ausnahmslos vom äußern Säen, nicht aber ſo vom geiſtigen, weil im geiſtigen Gebiete Weg und Fels und Geſtrüpp in fruchtbaren Boden umgeſtaltet werden können. Da wird auch auf den Felſengrund und über den Weg hin Samen geſtreut, damit ſie zu guter Erde werden.

9. Es fragten ihn aber ſeine Jünger (ſprechend): Was dieſes Gleichniß wäre.

10. Er aber ſprach: Euch iſt gegeben zu erkennen die Geheimniſſe des Reiches Gottes, den Andern aber in Gleichniſſen, damit ſie ſehend nicht ſehen und hörend nicht verſtehen.

Jeſus hatte die Parabel nicht erklärt, auch ihre Bedeutung nicht einmal ſo weit angedeutet, als ers in jenen andern that die mit den Worten beginnen: „das Himmelreich iſt gleich u. ſ. w.“ So einfach und anſprechend nun die erſte Parabel durch ihre Erklärung wird, ſo ſchwierig wäre ihr Verſtändniß ohne ſie, weil ſich nirgends etwas ähnliches vorfindet; nie vergleicht ein Prophet das göttliche Wort mit einem Samenkorne. Man hätte kaum auf eine andere Deutung kommen können, als die vom Menſchengeſchlechte das Gott in verſchiedenen Boden ſäete, d. i. das er verſchieden begabte und führte, wozu beſonders die Vierzahl geſtimmt hätte. Natürlich würde der Same im guten Erdreiche das israelitiſche Volk ſein und die hundertfache Frucht die reiche Vergeltung ſeiner Gerechtigkeit.

In der Bitte um Erklärung liegt zugleich der Ausdruck des Staunens daß Jeſus vor dem Volke in Parabeln rede. Die Antwort hebt zuerſt dieſes Bedenken, dann folgt die Erklärung. Das geſchehe, ſagt Jeſus, kraft einer göttlichen Strafſentenz nach der das Volk ſehend nicht ſehen und hörend nicht verſtehen ſoll. Damit dieſes Strafurtheil in Erfüllung gehe, redet er in Parabeln die Iſrael hörend hört und nicht verſteht d. i. die es trotz alles Hörens nicht verſteht.

Es verdient unsere Beachtung daß Jesus nicht sagt: „in Parabeln ohne ihre Deutung“ worauf wir den Hauptnachdruck legen möchten, im Gegensatze zu seinen Jüngern denen er die Deutung bereitwillig mittheilt, sondern nur „in Parabeln“ abgesehen von ihrer Erklärung. Er stellt seine Parabel an sich als einen prophetischen Fingerzeig der Verwerfung des Volkes hin. Schon daran daß er in Parabeln redet, kann man erkennen daß die Prophetie erfüllt werde: „Verfette das Herz dieses Volkes, damit sie nicht sehen mit den Augen und nicht hören mit den Ohren (siehe Matth. XIII, 14).“ Aus diesem Grunde sagt er auch nicht: „Euch werden die Parabeln erklärt, sondern euch ist es gegeben die Geheimnisse des Himmelreiches zu erkennen.“ Wem nämlich die Erkenntniß nicht gegeben ist, für den geht auch die Erklärung verloren; denn das äußere Wort ohne den innern Lehrmeister ist todt, das bloß äußere Wortverständniß ist noch kein Verständniß zum Heile. Recht schön sagt der hl. Augustinus: „Innerlich müßen wir alle Hörer sein; der Schall der Worte berührt das Ohr, der Lehrer ist innen; darum hat Christus verboten einen andern als ihn selbst Meister zu nennen.“*) Menschen können sprechen, lehren kann Gott allein, denn nur er erleuchtet das geistige Auge. Was hilft dem Blinden die herrlichste Schilderung des Tages? wie kalt läßt die entzückendste Beschreibung eines Bildes das man nicht gesehen!

Wir müßen im zweiten Satze das Verbum aus dem ersten ergänzen: „euch ist gegeben zu erkennen die Geheimniße des Reiches Gottes, den Andern aber ist gegeben (was gegeben ist) in Gleichnissen, damit sie nicht erkennen.“ Der Sinn: Euch ist gegeben das Reich Gottes so daß ihr verstehet, den andern ist gegeben das Reich Gottes so daß sie nicht verstehen.

Ueber zwei Punkte spricht sich Lukas nicht aus, einmal darüber, was diese Straffentenz hervorgerufen habe, dann ob es wohl der einzige Zweck der Parabeln Jesu gewesen sei, als Merkzeichen der Verwerfung Israels zu dienen. Die Antwort auf den ersten Punkt deutet Matth. XIII, 12 an; die auf den zweiten kann überhaupt

*) Serm. CLXXIX, tom. V p. 875

nicht schwer werden, da die eine Absicht eine andere zweite und dritte in sich einschließen kann, sowie eine Ursache nach der Verschiedenheit des Objectes mehrere Wirkungen, für jedes einzelne aber doch nur eine haben kann. Für die verworfene Masse haben die Parabeln die oben beschriebene Wirkung, oder in der biblischen Sprache, den oben bezeichneten Endzweck, für die Erwählten dienen sie als Anhaltspunkte und Stufen auf der Leiter des geistigen Fortschrittes.

11. Dieses aber ist die Parabel: Der Same ist das Wort Gottes.

12. Die aber am Wege sind die hörenden, hernach der Teufel kommt und das Wort aus ihrem Herzen nimmt daß sie nicht gerettet werden, nachdem sie geglaubt hätten.

„Die am Wege", nämlich: die am Wege befindlichen (seienden), als ein Nominalbegriff den wir, freilich nur sehr hart, mit „die Weglichen" geben könnten. Wer oder was unter diesem Ausdrucke gemeint sei, ergibt der Zusammenhang und der Gesammtinhalt der Rede. „Hernach kommt der Teufel" gehört enge zu „die hörenden", indem es diese näher characterisirt; wir haben eine (hebraisirende) Unterbrechung des Satzbaues. Lukas fährt in der einfach coordinirenden Construction fort, statt in der subordinirenden durch einen Relativsatz: „die hörenden aus deren Herzen hernach der Teufel kommend das Wort nimmt". Es ist nicht richtig, bei „hören" ein „nur" zu ergänzen, ebenso wenig, beide Sätze durch Punkt zu trennen: „Das sind die welche hören. Hernach kommt der Teufel u. s. w." Wir dürften statt des Demonstrativs geradezu das Relativ setzen: „Das sind die hörenden, wornach (worauf) der Teufel kommt".

Für „die am Wege (die Weglichen)" hat Matthäus „der an den Weg hin gesäte"; beides statt „der besäte Wegtheil"; siehe darüber Matth. XIII, 19 (II, S. 204, 205).

Die Parabel hat zwei Ausdrücke: „eines fiel an den Weg und wurde zertreten und die Vögel des Himmels fraßen es auf. Die Erklärung zieht sie in Einen zusammen: „der Teufel nahm hinweg". Ganz richtig; denn für den Samen auf dem

Boden gibt es diese beiden Verhinderungen zu „keimen", er wird zertreten (zerquetscht) oder aufgefressen; für den Samen des göttlichen Wortes im Herzen gibt es aber nur die eine durch den Teufel. Wenn der Same im Herzen bleibt, so kommt er unfehlbar zum keimen, d. h. der Mensch kommt zum glauben, der Glaube aber macht selig. Damit der Mensch nun nicht selig werde, nimmt der Teufel den Samen aus dem Herzen hinweg, wodurch der Glaube (das keimen) unmöglich wird. Statt: „damit sie nicht gerettet werden, nachdem sie geglaubt hätten", könnte man auch übersetzen: „dadurch daß sie glaubten", was geschehen würde, wenn der Same im Herzen bliebe.

13. Die aber auf dem Felsengrunde, die, wann sie hören, mit Freuden das Wort aufnehmen, und nicht haben eine Wurzel diese, sind jene welche eine Weile glauben und in Zeit einer Versuchung abfallen.

Wir haben auch da eine Unterbrechung der Construction durch einen Demonstrativsatz der in Relativsätze eingeschoben ist, aber mit dem Unterschiede von oben (V. 12) daß er einer zweifachen Verbindung fähig ist. Wir können entweder „und nicht haben eine Wurzel diese" verbinden mit: „die freudig aufnehmen"; also: „die, wann sie hören, mit Freuden das Wort aufnehmen und die nicht haben (d. i. die aber nicht haben) eine Wurzel", oder mit dem ersten Satzgliede: „die auf dem Felsengrunde und die (also) nicht haben Wurzel"; der andere Satz: „die aufnehmen", bildet dann die erklärende Apposition zum ersten: „die auf dem Felsengrunde, die nämlich welche mit Freude das Wort aufnehmen, wann sie es hören". Dieses Letztere verdient den Vorzug, weil „keine Wurzel haben" in näherer Beziehung steht zu „Felsengrund", als zu „mit Freuden aufnehmen".

Der Felsengrund hat zwei Eigenschaften, eine gute und eine schlimme. Die gute wird nicht im Gleichnisse, sondern nur in der Erklärung angegeben, die schlimme im Gleichnisse und in der Erklärung. Die gute Eigenschaft ist der lockere und warme Boden der das Samenkorn leicht in sich aufnimmt und schnell keimen macht, womit jene bezeichnet werden welche, sowie sie

hören, das Wort mit Freude (oder wie wir denselben bildlichen Ausdruck haben: mit Wärme) aufnehmen. Die schlimme Eigenschaft ist die Unmöglichkeit, darin fest und tief einzuwurzeln, also daß die Triebkraft bald erschöpft ist, d. i. daß diese Menschen eine Zeit glauben und in Zeit einer Versuchung abfallen.

14. Das aber in die Dornen gefallene sind diese welche hören und von Sorgen und Reichthum und Lüsten des Lebens im dahingehen erstickt werden und nicht zeitigen.

In den drei Ausdrücken „Sorgen, Reichthum, Lüste des Lebens" werden drei Hauptformen oder Richtungen des weltlichen Sinnens und Treibens d. i. des Dornengrundes besonders hervorgehoben. Man darf sie in Verbindung bringen mit der bekannten Stelle 1 Joh. II, 16 „alles was in der Welt, ist Fleischeslust, Augenlust und Hoffahrt des Lebens". Denn auch sie schildert gleich unserm Verse den irdischen Sinn im Ganzen („alles in der Welt", d. i. das ganze weltliche Sinnen) nach drei einzelnen Aeußerungen. Dem Reichthum als dem begehrten entspricht hier als das begehrende die Augenlust d. i. die den Augen innewohnende Begierde; den Lüsten des Lebens als dem begehrten entspricht als das begehrende die Fleischeslust, d. i. die dem Fleische, der verdorbenen sinnlichen Natur innewohnende Begierde; endlich den Sorgen die Hoffahrt des Lebens d. i. der Uebermuth, die Sicherheit und Prahlerei im Besitze der Lebensgüter, seien sie leiblich oder geistig; nur ist hier die Sorge das begehrende, die übermüthige Sicherheit das begehrte. Sorge und Hoffahrt sind Wurzel und Frucht eines und desselben bösen Grundtriebes den wir wiewohl nur nach einer Seite Ehrsucht nennen können; die Sorge um Besitz wird Sicherheit, Prahlerei und Selbstgenügen im Besitze. Dieser Dreitheilung des irdischen Sinnes entspricht was wir Habsucht, Genußsucht und Ehrsucht nennen.

Statt dieser drei Momente führt Matthäus zwei auf nach einer andern aber auch erschöpfenden Eintheilung, indem sie den weltlichen Sinn darstellt entweder in seinem Trachten nach irdischen Gütern oder in seinem Besitze derselben. Ein drittes ist dabei nicht mehr möglich. Der irdische Sinn in seinem Trachten

nach Gütern heißt „die Sorge dieser Welt“, der im Besitze „die Täuschung des Reichthumes“. Das erste zerlegt Johannes in zwei Richtungen unter dem Gesammtnamen „Lust“, das zweite nennt er die „Hoffahrt des Lebens“.

Nicht ganz klar ist der Zusatz „im dahingehen“, oder wörtlich „als dahin gehende“, während sie dahin gehen und leben. Es soll wohl das unmerkliche des erstickt werdens ausdrücken; im Erstickungszustande leben sie noch fort, lebend werden sie erstickt, d. h. sie fallen nicht ab, sie geben den Glauben nicht auf, aber er setzt keine Frucht an.

15. Das aber in gutem Erdreiche sind diese die in einem trefflichen und guten Herzen, nachdem sie gehört haben, das Wort behalten und Frucht bringen in Beharrlichkeit.

Die kurzen drei Worte: „behalten, Frucht bringen, in Beharrlichkeit“ bilden sehr bezeichnend die Gegensätze zu den vorausgehenden Schilderungen. Diejenigen bei welchen der Same auf gutes Erdreich fiel, sind 1 die hören und behalten d. i. glauben (entgegen V. 12); 2 die hören, behalten und ausharren d. i. hoffen (entgegen V. 13); 3 die hören, behalten, ausharren und Frucht bringen d. i. lieben (entgegen V. 14). Das gute Erdreich sieht man, das gute Herz sieht man nicht, aber man erkennt es an seinen Früchten. Jenes das die eben bezeichneten Früchte bringt, ist das treffliche gute, das rechtbeschaffene Herz vergleichbar einem guten Erdreiche.

Der Zusatz: „in einem guten Herzen“ könnte auch fehlen; er steht nur parallel zu: „in einem guten Erdreiche“, ohne dieses zu erklären, die Erklärung folgt in dem Satze „die das Wort behalten u. s. w.“ Es verstand sich von selbst daß der Boden in den der Same fiel, nachdem dieser als das „Wort Gottes“ erklärt ward, nur mehr das Herz sein könne, und daß dem guten Erdreiche nur das gute Herz entspreche; darnach konnte nicht mehr gefragt werden. Aber was „ein gutes Herz“ sei, ein Ausdruck mit dem man noch immer argen Mißbrauch treibt, konnte man fragen, und darauf hielt Jesus die Antwort nicht zurück.

Jesus Christus unterscheidet in dieser Parabel drei Klassen

von unfruchtbaren Hörern der evangelischen Botschaft. Zur ersten gehören jene welche dem gepredigten Worte Gemüth und Verstand mit einem Worte ihr Herz nicht zuwenden, wenn auch vor der Hand nicht abwenden; sie glauben nicht, wenn sie auch keine Ungläubigen sind. Es sind das die indifferenten Menschen, die auf welche die Predigt keinen Eindruck macht, keinen schlimmen, aber auch keinen guten. Zur zweiten Klasse gehören jene welche das Evangelium mit dem Willen, dem Gemüthe aufnehmen, denen aber die verständige Erfassung des Gehörten fehlt. Sobald Dinge eintreffen welche dem Willen nothwendig eine andere Richtung geben — Schande, Spott, Leiden und Verfolgung, da fehlt zum Widerstande die Stütze des Verstandes der allein Muth Ausdauer und Festigkeit gibt, denn die Beharrlichkeit (in Hoffnung) oder der Charakter ist nur Sache des Verstandes. Das sind die weichlichen, empfindsamen, charakterlosen Gefühlsmenschen.

Zur dritten Klasse gehören jene welche das Evangelium nur mit dem Verstande erfassen. Das Christenthum ist ihnen ganz genehm, soweit es nicht ihre Interessen berührt; sie sind gläubig, aber dabei Geldspekulanten, Wohllüstlinge, Betrüger. Es sind dieß die berechnenden, kalten selbstsüchtigen Verstandesmenschen.

Das Wort Gottes ergeht an den ganzen Menschen, nur wo es der ganze Mensch aufnimmt und es ganz zu seinem Eigenthume macht, da bringt es Frucht; die Frucht ist das Leben nach den Grundsätzen des Glaubens, die heiligen Werke welche eine reiche Vergeltung haben.

Zur ersten Klasse zählt man auch gerne die verstockten Sünder, zur zweiten die leichtfertig-sinnlichen Naturen, zur dritten die zeitlich-gesinnten Menschen. Die ersten nehmen das Wort gar nicht an, die zweiten geben es auf, sobald die Gluth der Leidenschaft erwacht, die dritten behalten es wohl, lassen es aber nicht zu Früchten kommen, in ihren zeitlichen Sorgen, Kümmern und Arbeiten.*) Wider Andere zählen zur ersten Klasse

---

*) Vrgl. Luc. Brug. Jansen.: Significatur cor istius hominis esse instar viae publicae peccandi consuetudine induratum — Illa affectio pietatis superficialis est, neque intimi ipsius cordis — affectus mutati

die nachläßigen, zur zweiten die schwachen, zur dritten die zeitlich-gesinnten Menschen. Wer das Wort Gottes verachtet oder vernachläßigt, verdient dem Geiste des Irrthumes und der Verführung überantwortet zu werden. Die Nachläßigkeit der Menschen gibt dem Teufel Gewalt über sie.*) Was scheint euch, sagt ein heiliger Vater, mehr zu sein, das Wort Gottes, oder der Leib Christi? Wenn ihr recht antworten wollet, so werdet ihr sagen müßen daß Gottes Wort nicht geringer sei als Christi Leib. Und nun, mit welcher Sorgfalt wir darauf achten daß, wenn uns der Leib Christi gereicht wird, nichts aus unsern Händen auf den Boden falle, mit derselben Sorge müßen wir darüber wachen daß Gottes Wort welches uns gespendet wird, nicht, während wir an anderes denken oder davon reden, aus unserm Herzen genommen werde. Nicht minder schuldbar ist, wer Gottes Wort nachläßig hört, als wer Christi Leib aus Nachläßigkeit auf den Boden fallen ließe.**) Ueber das „behalten" sagt der hl. Gregorius: „Die Worte des Herrn welche ihr mit dem Ohre aufnehmet, haltet fest im Geiste. Denn das Wort Gottes ist die Speise des Geistes und wird wie eine Speise von einem kranken Gaumen ausgeworfen, wenn es nicht vom Magen des Gedächtnisses festgehalten wird. Wer aber die Speisen nicht mehr bei sich behält, wahrlich an dessen Leben verzweifelt man."***) Unter den neuern vergleiche noch Heubner: „Jesus unterscheidet die menschlichen Charaktere sehr scharf: Zwei Hauptklassen: Böse und Gute — und die erstern zerfallen in drei Arten: a. moralisch ganz Todte, Verhärtete, in denen kein Wille, kein Funke von Sehnsucht vorhanden ist, — grobe Sünder, die die Folge langer Sündenknechtschaft tragen;

---

sunt — ideo ad tempus credit, quamdiu scilicet nihil eorum tangitur, quae inveteratis et intimis ac profundis cordis affectibus diligit. — Sub his comprehenditur quidquid anxii homines in hoc mundo quasi innocenter consectantur praeter regnum Dei.

*) Natal. Alex.

**) S. Caes. Arelat. serm. 95 al. 26. in Append. opp. S. Aug. Serm. 300. V, p. 504. Siehe einen herrlichen Commentar zu diesen Worten bei Bossuet Serm. pour le 2 Dimanche de Carême. ed Migne. I, p. 654.

***) Greg. Hom. XV in Evang.

b. Leichtſinnige, Flüchtige, Schwache, bei denen ein Wunſch, aber kein ernſtlicher Wille der Beſſerung iſt; c. Unlautere, Irdiſchgeſinnte, die Irdiſches und Himmliſches verbinden, Gott und der Welt zugleich dienen wollen." Noch ſagt er von dem guten Herzen das Frucht bringt „in Geduld": „Das Fruchtbringen nach der Bekehrung, tägliche Reinigung des alten Menſchen, tägliche Uebung des Guten erfordert erſt die rechte nachfolgende Arbeit. Plutarch ſagt: Von denen die an der letzten Vollendung der Tugend arbeiten, gilt der Spruch des Polyklet: daß diejenigen die ſchwerſte Arbeit noch kriegen, denen der Thon bis zum Nagel gekommen iſt,*) d. h. denen die letzte Ausfeilung und Abglättung des Thons mit dem Nagel noch übrig iſt. Zu dieſer letzten Ausputzung des geiſtigen Menſchen gehört unermüdliche Geduld." **)

16. Niemand aber zündet eine Lampe an und verbirgt ſie unter ein Gefäß oder ſtellt ſie unter ein Bett, ſondern er ſtellt ſie auf den Leuchter, damit die Eintretenden das Licht ſehen.

17. Denn nicht iſt ein verborgenes das nicht offenbar werden wird, auch nicht ein geheimes das nicht erkannt werden und zur Oeffentlichkeit gelangen ſollte.

Der Zuſammenhang mit dem vorausgehenden ſcheint hier ſehr loſe und ſchwer zu beſtimmen. Daß aber Chriſtus nicht auf einen ganz unabhängigen neuen Gedanken übergehe, ſondern dieſe beiden Sentenzen noch mit der Parabel verbinde, lehrt V. 19 der entſchieden auf ſie zurückgreift und die ganze Rede zum Abſchluſſe bringt.

Beachten wir zuerſt den Zuſammenhang der beiden ſprichwörtlichen Sätze unter ſich, vielleicht ergibt ſich eben daraus auch jener mit dem Vorhergehenden. Die Darlegung ihres einheitlichen Sinnes kann nicht ſchwer fallen. Man zündet ein Licht nur an um dunkles zu erhellen, oder geheimes (verborgenes) aufzudecken. Wo es nicht dunkel iſt, oder wo man nicht geheimes aufhellen

*) *Χαλεπώτατον αὐτῶν τὸ ἔργον, οἷς ἂν εἰς ὁ πηλὸς ἀφίκηται.* Plut. de Profectbs. virt. vol. VI, 319 ed. Reisk.

**) I, S. 163 und 160.

will, wird kein Licht angezündet: denn Niemand zündet eine Lampe an und stellt sie unter den Schäffel. Dieses ist der einfache Zusammenhang und einheitliche Gedanke beider Sentenzen. Man zündet ein Licht an und stellt es auf den Leuchter, denn was verborgen ist, muß offenbar werden Oder: nicht ist ein verborgenes, was nicht offenbar würde; denn man zündet das Licht an, damit es das verborgene und heimliche aufdecke.

Jesus verbindet zwei, an und für sich betrachtet, ziemlich weit auseinander liegende Sentenzen; es ist daher kaum anders zu erwarten als daß sie in ihren Einzelnheiten sich nicht vollkommen decken, sondern nur in ihrem Grundgedanken. Wenn nun Christus das Sprichwort anwendet: „Man zündet eine Lampe nicht an u. s. w.", und damit als Grund und Ursache ein zweites Sprichwort verknüpft: „denn nicht ist ein verborgenes u. s. w.": so ergibt sich unfehlbar daß im ersten Satze der Hauptpunkt ist: „man stellt sie auf den Leuchter", nicht der Nachsatz: „damit die Eintretenden das Licht sehen". Man zündet eine Lampe an und stellt sie auf den Leuchter, denn das verborgene soll aufgedeckt, es soll hell werden. Aus diesem Grunde hat der Nachsatz „damit die Eintretenden das Licht sehen", auf Sinn und Bedeutung des Sprichwortes in unserm Zusammenhange keinen Einfluß. Er ist auch an und für sich, was wir nicht übersehen dürfen, außerwesentlich, und kann weggelassen werden, ohne daß irgendwie der Grundsinn der Sentenz selbst geändert wird.

Enthält das eben gesagte die richtige Erfassung des Sinnes beider Sprichwörter in ihrer Vereinigung, dann läßt sich, wie ich glaube, auch ihr Zusammenhang mit der Parabel deutlich nachweisen. Jesus ging auf ein neues Bild über. Statt fortzufahren: „Der Same aber wird gesät, falle er an den Weg oder auf Felsengrund oder in Dorngestrüpp oder auf guten Boden, damit die Gesinnung der Herzen offenbar werde", sagt er in einem neuen Bilde: „Das Licht aber wird auf den Leuchter gestellt, denn was verborgen ist, muß offenbar werden." Die Predigt des Evangeliums wird und muß die Herzen offenbar machen. Man hätte nämlich einwenden können: Herr, wenn der Same des Wortes Gottes auf Fels und unter Dornen und an den Weg

hin fällt, wenn für die meisten vergebens gepredigt wird: wäre es nicht besser, gar nicht zu predigen, oder nur da wo man einer guten Aufnahme sicher ist? Siehe hier die Antwort: Nein, nein! predige, rufe, lasse nicht nach, das Licht muß angezündet, der Same muß ausgeworfen werden, damit alle Herzen offenbar werden, wie schon Symeon geweißagt hat: „auf daß aufgedeckt werden aus vielen Herzen die Gedanken (II, 35)".

Gewöhnlich bezieht man die zwei Sprüchwörter zurück auf V. 10; indem man die Verbindung also herstellt: „Damit ihr aber meine Worte: euch ist gegeben die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen u. s. w. — nicht etwa so deutet, als ob ich wollte daß ihr sie nicht weiter mittheilen sollt, sage ich euch vielmehr: Niemand zündet ein Licht an u. s. w." So verbindet unter den ältern Luc. Brug.*), ganz in derselben Weise unter den neuern de Wette und Meyer: „Wenn ich aber durch solche Aufschlüsse, wie jetzt über eure Frage (V. 9) ein Licht euch anzünde, so sollet ihr dasselbe auch weiter leuchten lassen." Ihnen folgt Reischl (zu Mark. IV, 21): „Den Aposteln ist ein höheres Maß der Erkenntniß gegeben, aber nicht damit sie solches verborgen behalten, sondern damit sie davon mittheilen." Das hieße mit andern Worten: Ich zwar rede in Parabeln, ihr aber sollt nicht in Parabeln reden; oder: ich stelle das Licht unter den Schäffel (indem ich in Parabeln rede), ihr aber sollt es leuchten lassen. Kann dieß richtig sein? Dazu kommt daß die Beziehung auf V. 10 zu weit ab liegt, und daß Christus nicht sagt was die Apostel thun, sondern wie sie hören sollten (V. 18); er gibt ihnen keinen apostolischen Auftrag. Anders wohl

*) Nach (Pseudo-) Hieron. und Beda zu Mark. IV, 21. Mald. folgt den griech. Erklärern Theophyl. und Euthym.: quasi dicat (Jesus), se non ideo parabolam proposuisse, ut non intelligeretur, sed ut intelligeretur potius ab omnibus, quod autem ab aliis non sit intellecta, neque eam ipsis explicare velit, eorum esse culpam qui nolint credere. Aber Christus sagt deutlich: se ideo parabolam proposuisse ut non intelligeretur, wie kommt hier auf einmal: se non ideo proposuisse? Allerdings ist auch dieses wahr, da Christus will daß alle selig werden. Aber wie das in V. 16 enthalten sein soll, ist schwer einzusehen.

Matth. V, 16; aber das ist eben die Natur des Sprichwortes daß es eine Anwendung auf verschiedene Fälle zuläßt denen es seine Grundbedeutung accommodirt. Wenn Christus sagt: „Ihr seid das Licht der Welt", und gleich darauf: „man zündet eine Lampe nicht an und stellt sie unter den Schäffel", und unmittelbar daran die Mahnung fügt: „also leuchte euer Licht vor den Menschen"; da fühlt man leicht daß dieß ein ganz anderer Fall und eine ganz andere Anwendung des Sprichwortes ist, als die an unserer Stelle.

Auch das zweite Sprichwort (V. 17) kommt bei Matthäus vor, aber getrennt vom ersten und wider in einem andern Zusammenhange. Eine Widerholung von Sprichwörtern darf nicht befremden; theils erneuerte sie gelegentlich Jes. Chr. selbst, theils ist ihre Widerholung auf Rechnung des katechetischen Unterrichtes zu setzen. Man wandte da und dort einen gerade zutreffenden Spruch an, ohne strenge Controlle ob ihn der Herr bei dieser Gelegenheit gesprochen habe oder nicht, denn Wort Christi war er doch. Eine sichere Ausscheidung, ob die Widerholung ursprünglich oder katechetische Einschaltung sei, ist uns nicht immer möglich; selbst hier müßen wir diese Frage ganz auf sich beruhen lassen, obwohl für die erstere Annahme mehr Gründe sprechen.

18. Sehet nun zu, wie ihr höret; denn wer hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, auch was er zu haben meint, wird von ihm genommen werden.

Da die vorausgehende Parabel lehrte daß alles darauf ankömmt, wie man hört, so muß man sich auch vor allem darüber Rechenschaft geben daß man sich hierin nicht täusche. Wer gewissenhaft darauf achtet, wie er Gottes Wort höre, der wird es immer gut hören, bei dem wird der Same allezeit in gutes Erdreich fallen. Niemand also frage: woran werde ich erkennen daß mein Herz ein gutes Erdreich sei? Denn darauf antwortet nur der Erfolg, wer aber wagt es zu sagen: Ich bringe dreißig-, oder sechzig-, oder hundertfache Frucht? Wohl aber frage: wie höre ich? und wenn dir dein Gewissen eine gute Antwort gibt: dann vertraue daß Gottes Gnade das mit gutem Willen begonnene

zu einem guten Ende führen wird; denn wer hat dem wird gegeben werden, jede Gnade zeugt neue Gnaden und jede gesunde Frucht trägt in sich den Samen neuer Früchte. Gott läßt vom Menschen nie und nimmer, dem der hat, gibt er.

Was Jesus oben zu seinen Jüngern sprach: „Euch ist gegeben zu erkennen die Geheimnisse des Himmelreiches", steht mit seiner Mahnung hier: „Sehet zu, wie ihr höret", im besten Einklange. Gerade weil ihnen die Gnade des Verständnisses gegeben wurde, haben sie die um so größere Pflicht, im Verständnisse zu wachsen und Frucht zu bringen. Mit der Größe der Gnade (Gabe) steht die Größe der Aufgabe im geraden Verhältnisse.

Bei Matthäus wird unsere Parabel mit dem Sprichworte: „wer hat, dem wird gegeben", eingeleitet, bei Lukas und Markus (wider in etwas anderer Verbindung) geschlossen. Hat nun Jesus wirklich diese Sentenz zweimal — als Grund — und Schlußstein seines Gleichnisses vorgetragen, oder, wenn nicht, welches ist ihre ursprüngliche Stelle? Man wird ohne Bedenken erwidern: Die welche ihr Matthäus angewiesen hat, wornach sie den Grund enthält weßhalb dem Judenthume in Masse die Erkenntniß des Himmelreiches nicht gegeben ist. Da man aber in der Katechese vor Heiden auf diesen Gegenstand absichtlich nicht näher einging, die schöne Sentenz selbst jedoch nicht weglassen wollte, setzte man sie an das Ende, wobei dann die Art der Verbindung frei blieb. Der Grundgedanke ist immer derselbe, die Art und Weise seiner Anwendung bei jedem Evangelisten eine etwas andere. Nach Matthäus lautet die Verbindung: „Ihr höret, denn wer hat, dem wird gegeben"; nach Lukas: „ihr, höret! denn wer hat, dem wird gegeben". Matthäus stellt die Sentenz hin als Grund des hörens, Lukas als Grund zu hören. Sie hören und sie hören weil dem der hat gegeben wird. Beides hat seine volle Richtigkeit.

Zur ganzen Parabel vrgl. Matth. XIII, 3—23 (II, 188—212).

19. Es kamen aber zu ihm seine Mutter und seine Brüder, und sie konnten zu ihm nicht gelangen vor der Volksmenge.

20. Es wurde ihm aber benachrichtiget (indem man sagte): Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen dich sehen.

21. Er aber erwiderte und sprach zu ihnen: Meine Mutter und meine Brüder sind diese da die das Wort Gottes hören und thun.

Lukas faßt sich bei dieser Episode kürzer als Matthäus und Markus, doch ist sein Bericht deutlich und vollständig; nur einen Umstand übergeht er gleich Matthäus, den aber auch wir nicht vermissen würden, wenn nicht Markus darauf hingedeutet hätte, nämlich: warum die Seinigen kamen und ihn sehen wollten. Die Sache an sich scheint so einfach und selbstverständlich daß man kaum ernstlich auf den Gedanken kommen dürfte, nach ihrem Grunde zu fragen. Hier nun trat allerdings etwas besonderes ein, das aber die zwei Evangelisten nicht weiter beachteten, weil es auf den Vorgang und auf die Antwort Christi keinen Einfluß hatte.

Lukas zieht die zwei Sätze bei Matth. und Mark.: „Siehe meine Mutter und meine Brüder; denn wer den Willen meines Vaters thut u. s. w.", in einen Satz zusammen, wobei er zugleich Rücksicht nimmt auf die vorausgehende Parabel vom Worte Gottes. Der Satz lautet aber nicht, wie man ihn gerne ohne weiters gibt: „Meine Mutter und meine Brüder sind die welche das Wort Gottes hören und thun", sondern hinweisend auf die daseienden im Gegensatze zu den draußen stehenden: „sind diese die — hörenden und thuenden". Wir können das Participium als Apposition zu „diese" nehmen, und dann lösen wir es am deutlichsten und sinngemäß nur auf, wenn wir „da" einschalten: „sind diese da die hören und thun". Oder man nehme es als das die Ursache enthaltende Particip (partic. causale), wo es mit „weil" aufzulösen ist: „sind diese, weil sie hören und thun". Man fühlt leicht den Unterschied des allgemeinen: „sind die welche" vom ganz concreten: „sind diese da die (oder: weil sie)". Nur die zweite Uebersetzung welche auch grammatisch die richtige allein ist, stellt die vollkommene Harmonie der Evangelien her und zieht die zwei Sätze bei Matth. und Mark. in einen zusammen.

Die Antwort: „Meine Mutter und meine Brüder sind diese da", hält sich ganz genau an die Anrede: „Deine Mutter und

deine Brüder stehen draußen". Gewiß verleugnet Christus durch diese Gegenüberstellung seine Mutter und seine Brüder, aber in einer Weise wie wir es alle auch thun müßen. Seine Verleugnung ist keine Zurücksetzung, keine Kränkung der Seinigen, sondern nur eine feierliche Verwahrung gegenüber einer Zumuthung die jene machten welche ihn von der Anwesenheit der Seinigen benachrichtigen, als sollte er um ihrer willen das Werk wozu ihn der Vater gesendet hatte, unterbrechen.

Zur allegorischen Deutung vergleiche außer den bei Matthäus angeführten Väterstellen noch die Worte des hl. Augustinus: „Zu Brüdern und Schwestern hat er die heiligen Männer und Frauen; denn sie sind seine himmlischen Miterben. Mutter ist ihm die ganze Kirche die ihm immerfort durch Gottes Gnade Gläubige gebiert; Mutter ist ihm auch jede fromme Seele, fruchtbar durch ihre Liebe in denen welche sie gebiert, bis er selbst in ihnen gestaltet wird. Maria also war leiblich nur Mutter Christi, geistig aber Mutter und Schwester."*) Der hl. Bernard sagt: „Das Wort (verbum, λόγος) des Vaters ist der Wille des Vaters. Wenn du nun den Willen Gottes in dich aufnimmst, empfängst du Christum; wenn du ihn andere aufnehmen lehrest, zeugest du Christum."**) Der hl. Chrysostomus faßt vorzugsweise die practische Bedeutung dieser Worte ins Auge: „Es gibt nur einen einzigen und wahren und gemeinsamen Adel und nur die eine Verwandtschaft mit Christus daß du den Willen Gottes thuest. Diese Verwandtschaft ist besser und vornehmer als die des Fleisches. Wir sollen uns also nicht rühmen der Thaten von Kindern, außer wir ahmen ihre Tugenden nach, und wir sollen uns nichts einbilden auf den Adel von Voreltern, außer wir befolgen ihr gutes Beispiel. O wunderbare Auszeichnung! Weiber preisen Maria selig. Was so viele Mütter wünschten — hindert etwas, es zu erhalten? Siehe, einen geraden, einen leichten Weg hat er uns vorgezeichnet. Viel näher werden Gott gerückt die seinen Willen thun, als die durch die Bande des Blutes allein mit

*) Enarr. in Psalm. CXXVII, n. 12.
**) Lib. de interiore domo sive de conscientia aedificanda c. 49. § 80.

Christus verbunden werden." Der geistreichen typischen Deutung bei Tertullian möge auch noch kurz erwähnt werden. Er sieht in der Mutter und den ungläubigen Brüdern die draußen stehen, das Bild der Synagoge, in den Jüngern das der Kirche. „In jenen draußen war abgebildet Israel, die Jünger innen aber die hörten und glaubten und Christo anhingen, stellten die Kirche dar, diese nannte er eine wahre Mutter und eine würdigere Brüderschaft."*)

Unser Evangelist sagt ganz allgemein „es kamen aber" — ohne nähere Anknüpfung an das vorausgehende; auch im gleich folgenden hat er das nicht minder unbestimmte: „eines Tages." Er weiß also nur so viel daß um diese Zeit Jesu Mutter und Brüder zu ihm nach Kapharnaum kamen, wobei er Veranlassung nahm, das für die Gläubigen so bedeutungsvolle Wort zu sprechen: Diese alle die da glauben und thun, sind mir Mutter und Bruder. Nach dem Berichte bei Matth. und Mark. ging dieses Zusammentreffen der Seepredigt voraus, aber so daß es ganz in dieselbe Zeit, ja wie es scheint auf denselben Tag fiel. Ihre Angabe ist hier genauer, wie allgemein eingeräumt wird, selbst von solchen die nicht leicht den historischen Zusammenhang bei Lukas verlassen.**)

22. Es geschah aber eines Tages, er stieg in das Schiff und seine Jünger, und er sprach zu ihnen: Laßt uns übersetzen auf das Jenseitige des Sees; und sie stießen ab.

Ueber die Formel „eines Tages" siehe V, 17. Sie verweist auf Kapharnaum. Nach Markus fand die Ueberfahrt noch an dem-

---

*) De carne Christi, c. 7; auch lib. IV cont. Marc. c. 19.

**) Kraft (Chronol. u. Harmonie der vier Evv. — herausgegeben v. Burger. Erlangen, 1848) sagt: „Für die chronologisch genauere Stellung bei Matth. und Mark. sprechen folgende Gründe: a) die Genauigkeit der Schilderung, Mark. III, 21, 31; b) der genaue Zusammenhang zwischen dem Vorfall Mark. III, 21 und dem Besuch der Mutter V. 31 sq.; c) die bestimmten Angaben der zweierlei ganz verschiedenen Oertlichkeit dieses Besuches und der Gleichnißreden; d) Jesus war als er den Jüngern das Gleichniß vom Sämanne auslegte, mit ihnen bereits wider allein u. s. w." S. 88.

selben Abende statt; Matthäus bringt sie früher, aber auch von Kapharnaum aus. „Er stieg in das Schiff,“ jenes Schiff welches in Kapharnaum immer zu seiner Verfügung stand, das Schiff Petri.

23. Während sie aber schifften, schlief er ein; und ein Windstoß prallte nieder auf den See und sie wurden ganz voll und liefen Gefahr.

Die kurze Beschreibung der Ueberfahrt enthält eine Reihe von Ausdrücken die aus der Seemannssprache mit der sich Lukas in der Apostelgeschichte (Kap. XXVII) sehr vertraut zeigt, hergenommen scheinen. „Abstossen (auslaufen), schiffen, Gefahr laufen“ gehören dahin; nicht minder: „sie wurden ganz voll (ganz mit Wasser angefüllt),“ „sie“ statt „die Schiffe,“ weil sich der Seefahrer mit seinem Schiffe identificirt; das auffallendste endlich: „ein Windstoß prallte nieder (stürzte herab) auf den See.“ Er bezeichnet damit wohl jene Art plötzlicher Windstöße welche dem See Genesareth eigenthümlich sind. Russegger sah ihn mit sehr wild aufgeregten Wogen, ohne am Ufer stehend den leisesten Windhauch zu fühlen. Erst fünfhundert Fuß höher am westlichen Berggehänge, wirkte ein kalter, heftiger Wind der vom Plateau Haurans im Osten herkam. „Ob sich die Luftwellen, fragt er dabei selbst, am Ostgehänge des Seebeckens in das Thal herabsenkten, auf den Seespiegel aufschlugen, und ihn in Bewegung setzten; ehe sie aber das westliche Ufer erreichten, etwa durch Abprallen auf der Seefläche sich wider emporschwangen und somit erst in einer gewissen Höhe des westlichen Gebirges fühlbar werden mochten? In der Stadt Tiberias befand man sich buchstäblich unter dem Winde.“ *) Die tiefe Lage setzt den Gennesaret manchen Stürmen aus, so daß man selbst den Namen „Gennesaret“ darnach gedeutet hat; **) die größte Gefahr für die Schiffe drohte aber immer von den steilen Ostufern.

---

*) Russegger, Reise III, S. 136. Ritter XV, 1. S. 308.

**) Jak. de Vitriaco in Gesta Dei I, c. 53. p. 1075: stagnum Gennesareth interpretatur auram generans (γεννᾶν — ἀήρ). Ritter, l. c. S. 308.

24. Da traten sie her und weckten ihn rufend: Meister, Meister, wir gehen unter! Er aber stand auf schalt den Wind und die Wasserwoge, und sie ließen ab und es ward Stille.

25. Er sprach aber zu ihnen: Wo ist euer Glaube? Sie aber fürchteten sich und staunten, indem sie zu einander sprachen: Wer also ist dieser daß er auch den Winden gebietet und dem Wasser und sie ihm gehorchen?

Markus und Lukas lassen auf die Stillung des Sturmes den milden Tadel der Apostel wegen ihres schwachen Glaubens folgen; nach Matthäus ging er voraus was sachgemäßer ist. Die Worte selbst gibt jeder etwas anders; unser Evangelist am kürzesten: „wo ist euer Glaube (hingekommen)?" Matthäus, wie es scheint, am getreuesten: „Was seid ihr furchtsam, kleingläubige?" wofür Markus gleichsam die Erklärung setzt: „wie habet ihr nicht Glauben?" Kleingläubig war ein rabbinischer Ausdruck*) den Markus und Lukas vielleicht absichtlich mieden, weil die griechische Bezeichnung dafür doppelsinnig war; die Zusammensetzung „klein — (wenig, *ολιγο*-) gläubig (*πιστος*)" welche außer Matthäus und einer Stelle bei Lukas nirgends vorkommt, konnte auch jemanden bezeichnen dem man nur wenig anvertrauen darf („wenig zuverläßig"). **)

Die Versetzung der Worte Jesu geschah wahrscheinlich unwillkührlich; das Interesse am Wunder drängte, die Stillung gleich mit dem Erwachen des Herrn zu verbinden; seine tadelnde Zwischenrede folgte als unwesentlich im apostolischen Berichte selbst schon meist nach und wäre wohl leicht ganz weggefallen, wenn die Apostel nicht selbst überall nachdrücklichst das hervorgehoben hätten was ihre Schwäche und Jesu unermüdliche Nachsicht und Liebe kund gab.

Die allegorische Anwendung dieses Vorganges auf die Kirche findet sich schon bei Tertullian***), Chrysostomus und

*) Siehe Matth. VI, 30 (I, 474).

**) *Πιστός* im Sinne „gläubig" kommt außer der Zusammensetzung *ὀλιγόπιστος* in den Evangelien nur einmal vor, Joh. XX, 27, wo es seine Erklärung im vorausgehenden *ἄπιστος* hat. Die Apostelgesch. und die Briefe setzen den Artikel bei *οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί* Act. X, 45; *τοῖς — πιστοῖς ἐν I. Χρ.* Ephes. I, 1 u. s. w.

***) De Baptismo c. XII.

Cyrillus*). Besonders in trüber schwerer Zeit, wo Christus zu schlafen schien, wandte man diese Vergleichung an und forderte die Gläubigen auf, mit ihrem Hilferufe den Herrn zu wecken.**) Ergiebiger für die Betrachtung ist die moralische Anwendung auf sich. Herrliches, ergreifendes darüber hat der hl. Augustinus widerholt in seinen Homilien. „Wir steuern durch ein Meer, und Wind und Stürme fehlen nicht. Von den täglichen Anfechtungen dieser Welt wird unser Schifflein fast voll. Woher aber kommt dieß, außer weil Christus schläft? Was heißt aber, Christus schläft? Dein Glaube, der von Jesus kommt, ist eingeschlummert. Stürme dieses Meeres erheben sich: du siehst die Schlechten obenan, die Guten in Müh und Plage; das ist Versuchung, das ist Sturmfluth. Du sprichst: O Gott, ist dieses deine Gerechtigkeit daß die Schlechten im Glücke, die Guten in Müh' und Plage sind? Und Gott spricht: Ist dieses dein Glaube? Habe ich dir solches versprochen? bist du dazu Christ geworden, um in Saus und Braus zu leben? Wecke Jesum auf! Rufe: Meister, wir sinken unter! Er wird erwachen — dein Glaube wird sich neu beleben, und du wirst erkennen daß den Bösen nicht bleibt was sie haben; denn entweder verläßt es die Lebenden oder wird verlassen von den Sterbenden. Was aber dir verheißen ist, bleibt ewig.“***) Und widerum: „Du hörest eine üble Nachrede; das ist der Sturm. Du bist

*) In Corderii Catena, p. 230.

**) Tertull. (l. c.): „Jenes Schiff war Bild der Kirche die auf dem Meere d. i. in dieser Welt von Fluthen d. i. von Verfolgungen und Anfechtungen beunruhiget wird, während der Herr zuwartend (per patientiam) gleichsam schläft, bis er in der äußersten Noth (in ultimis) von den Bitten der Heiligen erweckt die Welt beschwichtigt und den Seinen Ruhe gibt.“ Bernard (Sermo XXXIII in Cant.). über Is. XXXVIII, 17: Siehe (mitten) im Frieden (brach herein) meine bitterste Bitterkeit: „Bitter war sie beim Hinmorden der Blutzeugen, bitterer hernach beim Kampfe mit den Irrlehrern, am bittersten jetzt bei den Sitten im Innern.“ Baronius sagt zum zehnten Jahrhundert: „Christus lag, wie es schien, in einem sehr tiefen Schlafe, da das Schiff mit Wellen bedeckt war; und was das Schlimmste, indem der Herr also schlief, waren keine Jünger da die ihn durch ihr Rufen hätten wecken können, indem sie selbst fest eingeschlafen waren.“

***) Enarrat. II in Psal. XXV.

aufgebracht; das ist die Fluth. Wenn der Sturm geht, wenn die Fluth aufsteigt, kommt in Gefahr dein Schiff, kommt in Gefahr dein Herz. Du willst dich rächen, du hast dich gerächt, du hast Schiffbruch gelitten. Warum? Christus schläft in dir — du hast Christum vergessen. Wecke ihn auf — betrachte ihn; wollte er sich rächen? Und wenn er erwacht, sprich: ich will nachlassen von meinem Zorne, zurückkehren zur Ruhe meines Herzens; er schalt das Meer und es ward Stille." *)

Unser gegenwärtiges Leben ist eine Ueberfahrt vom Ufer dieser Zeitlichkeit an jenes der Ewigkeit. Die Welt ist der See, der Sturm die Versuchung, das eindringende Wasser die Verderbniß welche unmerklich unser Herz durch die Sinne anfrißt. Jesus Christus schläft, 1 wenn er die Versuchung zuläßt, 2 wenn Nachläßigkeit den Glauben und die Wachsamkeit einlullt, 3 wenn der Eifer des Gebetes erkaltet. Es ist ein großes Unglück für uns daß wir die Gefahren welche uns drohend umgeben, selten sehen; wir sollten uns angewöhnen, recht oft, ja täglich mit Herz und Mund zu rufen: Herr, hilf, ich sinke unter! Dieser Ruf schließt das Vertrauen nicht aus. Wer Jesum im Herzen hat und sein Auge von ihm nicht abwendet der wird dem Kinde gleich sein das mitten in einem Sturme ruhig auf dem Verdecke spielte indem es sprach: Was sollte ich mich fürchten? mein Vater steht am Steuerruder. „Wer Christum hat braucht nicht zu verzagen; für ihn — in seinem Herzen ist immer gut Wetter, — wenn es auch außen stürmt. In Kreuz, Trübsal, Anfechtung lernen wir erst recht, was wir an ihm für einen Wundermann haben (Heubner)."

Siehe im übrigen Matth. VIII, 23 — 27 (I, 353 — 358).

26. Und sie landeten im Gebiete der Gerasener das gegenüber von Galiläa ist.

Gerasa die größte Stadt auf der Ostjordanseite wetteiferte am Umfange mit Jerusalem, das sie an Pracht und Reichthum wahrscheinlich weit übertraf.**) Auch Josephus Flav. spricht

*) Sermo LXIII, alias III inter additos a Parisiensibus.

**) Der Umfang von Jerusalem betrug nach Josephus (c. Ap. I, 22) 33 Stadien d. i. 1½ Stunde; die jetzigen Ruinen von Gerasa bedecken einen

von dem „Gebiete der Gerasener" dem er eine ziemliche Ausdehnung zutheilt, da die Festung Ragaba (Argob im Wadi Adschlum) eine Tagereise (15 röm. Meilen) westlich von Gerasa noch dahin gehörte.*) Indem man Provinzen oder Kreise gerne nach den Städten benannte, ist es möglich daß Peräa (im engern Sinne vom Hieromax bis an den Arnon reichend) in zwei Kreise zerfiel von denen der nördliche zwischen dem Hieromax und Jabok den Namen von Gerasa, der südliche etwa von Philadelphia der zweitgrößten Stadt erhielt.**) Vom nördlichen Theile galt auch allein die Angabe unsers Evangelisten „gegenüber von Galliläa," der südliche hatte zum Gegenüber Samaria.

Die Benennung „Peräa (das jenseitige)" war nur auf der Westseite die eigentlich volksthümliche, die Jenseitigen nannten sich ohne Zweifel nicht so, und da die alt biblischen Namen (Basan, Gilead) nach und nach verschwanden, trat an ihre Stelle theils der ganz allgemeine „Syrien oder Arabien," theils der specielle nach den bedeutendsten Städten: Damaskus, Gerasa, Philadelphia und Bostra, deren Gebiet bald im engern bald in einem weitern Sinn genommen wurde.

Die Angabe unsers Evangeliums „Gebiet von Gerasa" beruht, wie mir scheint, auf einer volksthümlichen Benennung

Flächenraum vom $1^1/_4$ St. im Umfange. Von keiner Stadt Palästina's erhielten sich so kolossale zahlreiche und prachtvolle Ueberreste. Burckhardt zählte an 190 ganze und über 100 halbe noch aufrechtstehende Säulen oft von der größten Schönheit, viele hundert lagen daneben ungezählt in Trümmern; drei Prachtthore, drei Prachttempel, zwei großartige Amphitheater, zwei Brücken, zwei große Bäder, Aquäducte und viele andere Reste — jetzt mitten in einer Wüste (ohne einen einzigen Bewohner außer Räubern die sich hie und da darin verstecken), setzen den Reisenden in staunende Verwunderung. Hieronymus nennt sie eine urbs insignis; Ammian. Marcell. zählt sie neben Bostra und Philadelphia zu den civitates inter oppida ingentes (XIV, 8. 13).

*) Antiqu. XIII, 15, 6 ἐν τοῖς Γερασηνῶν ὅροις.

**) Wenn auch nicht officiell, da Gerasa und Philadelphia unabhängig waren, so doch im gewöhnlichen Verkehre. Die Ejalets (Provinzen) des türkischen Reiches haben noch ihren Namen vorwiegend von den Hauptstädten, z. B. Ejalet Bagdad, Ej. Mosul, Ej. Haleb, Ej. Dimeschk, Ej. El-Kods, Rihä (Jericho) Nablus (Sichem) Gaza u. s. w.

der östlichen Distrikte die jedenfalls genauer ist als die „Peräa", wenn auch für unsere Wißbegierde ziemlich ungenau, da Gerasa wenigstens zehn Meilen landeinwärts lag.

27. Da er aber an das Land trat, ging auf ihn los ein Mann aus der Stadt der seit langer Zeit von Teufeln besessen wurde, und er war mit keinem Gewande bekleidet und blieb nicht in einem Hause sondern in den Gräbern.

Der Besessene und Irrsinnige hielt sich in einer Thaltiefe auf welche dem See zu lief und an ihren Seitenabhängen Grabhöhlen hatte. Vielleicht hatte ihn das Geräusch der Landung aufgeschreckt und seine Tobsucht erweckt, so daß er den Ankommenden grimmig den Weg verlegte.

Er war ein Mann aus der Stadt d. i. ein Städter; aber welche Stadt gemeint sei, wissen wir nicht. Wenn die Lesart bei Matthäus „Gebiet der Gadarener" echt ist, dann haben wir an Gadara zu denken das etwas über eine Stunde vom See entfernt war. Bei der Umgestaltung des genaueren „Gadara" in das ungenauere weil bekanntere „Gerasa" dachte man nicht mehr daran daß die Erzählung an Präcision verliere. — Kein Gewand an sich dulden und den Verkehr sowie die Wohnungen der Menschen fliehen, sind sehr gewöhnliche Aeußerungen des Wahnsinnes.

Matthäus spricht von zwei Besessenen, Markus und Lukas kennen nur einen. Ich habe schon zum ersteren bemerkt daß mir der Grund dieser Differenz in der verschiedenen Form der Tradition zu liegen scheine. Matthäus berichtet die Thatsache bestimmt aber kurz. Da jedoch die näheren Umstände so bedeutungsvoll waren daß man mit Vorliebe bei ihnen verweilte, und sich diese Specialitäten auf einen beschränkten, denjenigen mit dem Jesus redete und der ihm hernach folgen wollte, verschwand der zweite nach und nach ganz aus der Erzählung. Ich fügte noch bei daß sich in ähnlicher Weise Kistemaker ausspreche und finde jetzt dasselbe auch bei Kraft.*) Nicht so Reischl der widerum zum ältern Lösungs-

*) Chronol. und Harmonie der Evv. S. 92: „Mrk. und Luc., die nicht zugegen waren, erzählen nach der mündlichen apostolischen παράδοσις, in

versuche zurückkehrt wornach Marc. und Luk. nur den „gräßlichsten (sic) und berüchtigsten von seinen Schicksalsgenossen hervorhoben."

28. Da er aber Jesus sah, (da) schrie er auf und fiel vor ihm nieder und rief mit lauter Stimme: Was ist zwischen mir und dir, Jesus, Sohn Gottes des Höchsten? ich bitte dich, mich nicht zu quälen.

Sobald er Jesum erblickte, verließ ihn Wahnsinn und Tobsucht und er handelte nur mehr als Besessener der vor Jesus zittert niederfällt und um Schonung bittet. Also erweist sich der Herr schon von der Ferne als denjenigen der Gewalt über die Teufel hat; seine Nähe ängstiget und quält sie. Ueber die Anrede siehe IV, 34 und 41. Hier steht nur noch: Gottes „des Höchsten," dabei, ein Prädikat das wir aus I, 76 kennen.

Ueber die Zurufe und Bekenntnisse der Dämonen sagt der hl. Augustinus: „Er (Christus) war ihnen bekannt, aber nicht wie den Engeln, sondern so wie er sich ihnen zu ihrem Schrecken kund gab, nicht durch das worin er ist das ewige Leben und das Licht welches erleuchtet die Frommen, sondern durch gewisse zeitliche Wirkungen seiner Kraft und durch Zeichen seiner verborgensten Gegenwart welche den feinen Sinnen auch der bösen Geister sichtbarer waren als der Schwäche der Menschen. Damals wohl als er sie für eine Zeit zurückhielt und tiefer verborgen blieb, zweifelte der Fürst der Teufel und versuchte Jesum, soweit er es zuließ. Aber nach jener Versuchung, auf die hin Engel ihm dienten, wurde den Dämonen mehr und mehr klar, wie gewaltig er sei, so daß, obgleich in ihm die verächtliche Schwachheit des Fleisches war, keiner

---

welcher das Wichtigste nämlich der Zustand und die Heilung des Einen, allgemach so hervorgetreten war, daß des zweiten Geheilten nicht leicht mehr gedacht wurde." Das unerhörteste bielet doch wohl Oosterz. der meint, der Besessene habe gerade einen abgerauft und daraus sei die Meinung entstanden als wären es zwei Besessene. Er nennt dieß gar noch sinnreich! „Sinnreicher scheint uns die Meinung, daß der wüthende Besessene gerade in dem Augenblicke, als der Herr ankam, mit einem der Vorübergehenden im Streite begriffen war, so daß Matth. referirt κατ' ὄψιν ohne diplomatische Genauigkeit."

einen Widerstand wagte. An ihren Worten sieht man daß sie die Erkenntniß hatten aber nicht die Liebe. Die Strafe fürchten sie von ihm, die Gerechtigkeit in ihm lieben sie nicht." *)

Die Dämonen sind schon gequält, aber jede Einschränkung der ihnen noch gelassenen Macht und Freiheit der Bewegung ist eine Vermehrung ihrer Qual. Wie entlaufene Sklaven, sagt der hl. Hieron., beim Anblicke ihres Herrn nur an Züchtigung und Schläge denken, so die Dämonen. Schon seine Gegenwart wurde für sie eine Qual. **)

29. Denn er befahl dem unreinen Geiste auszufahren von dem Menschen; denn eine lange Zeit hindurch hatte er ihn mit sich fortgerissen, und er wurde mit Hand- und Fußbändern gefesselt und bewacht, und zerreißend die Bande wurde er vom Teufel in die Wüste getrieben.

Diese Worte geben zuerst den Grund an oder einen von den Gründen aus denen der Teufel rief: „Quäle uns nicht!" denn der Herr befahl ihm auszufahren. Dann folgt der Grund d. i. widerum ein Grund, warum er dieß befahl, denn der Besessene hatte schon unsäglich viel gelitten.

Die Austreibung selbst erfolgte erst etwas später, aber sie begann schon vom Augenblicke an, da der Besessene Jesum erblickte; der Teufel fühlte daß er nicht mehr bleiben könne, und er redete und handelte nur mehr unter diesem Eindrucke wie unter einem Befehle von zwingender Gewalt. Jesus hatte noch nichts gesprochen, seine Gegenwart war ein thatsächlicher Befehl.

Der Teufel weicht, weil Jesus befiehlt, er befiehlt, weil der Besessene in einem furchtbaren Zustande ist. Die Schilderung welche Lukas von seinen Leiden entwirft, harmonirt nicht ganz mit jener bei Markus; doch sind wir deßhalb keineswegs benöthigt, den einfachen Wortlaut unserer Angabe zu verlassen, da die beiderseitige Verschiedenheit keine Art Widerspruch in sich einschließt. Unser Evangelium berichtet über den Besessenen: Eine lange Zeit (viele Tage)

---

*) De Civit. Dei lib. IX, c. 21.

**) Praesentia Salvatoris tormentum erat Daemonum.

hatte ihn der Teufel mit sich fortgerissen, d. i. ihn da und dorthin getrieben, indem der Wahnsinn, wie man hieraus sieht, darin bestand daß der Unglückliche menschenscheu und unstät in den Feldern, Thalschluchten, Wildnissen u. s. w. umherirrte, ein Gegenstand des Schreckens und der Gefahr für alle denen er begegnete. Da man endlich (nach langer Zeit) seiner habhaft wurde, legte man ihm Bande und Fesseln an, aber in einem Anfalle von Raserei zerriß er sie, entkam seinen Wächtern und eilte der Wüste zu, worunter Lukas die unbebauten engen Felsenschluchten am östlichen Seeufer meint, bis ihm Jesus in den Weg kam und ihn heilte.

30. Es fragte ihn aber Jesus indem er sprach: Welches ist dein Name? Er aber sagte: Legion. Denn viele Teufel waren in ihn gefahren.

Jesus fragte zum Zeichen seiner Macht über alle satanischen Gewalten; denn hier standen viele vor ihm. Eine Frage nach dem Namen hatte für die Zuhörer nichts befremdendes. Wie für die guten so finden sich auch für die bösen Geister bei den Alten eine Reihe von Namen vor. Der Apostel nennt den Belial (2 Kor. VI, 15), die Evangelien mehrmal den Belzebub (Matth. X, 25); Asmodäus heißt der böse Geist im Buche Tobias, anderer die bei den Rabbinen vorkommen, nicht zu gedenken, z. B. Asasel (was viele christliche Gelehrte noch für einen biblischen Satansnamen halten), Nachasch (Schlange nach 1 Mos. III), Sammael u. s. w. Kistemaker bemerkt: „Geister, böse und gute haben nicht Namen, sowie Menschen; ihre Macht und (ihr) Ansehen, oder ihre Bestimmung und Verrichtung, oder ihre Zahl (?) ist ihr Name."

Die Antwort entspricht nicht der Frage; denn „Legion" ist kein Name im eigentlichen Sinne: statt des Namens gibt der Befragte die Zahl und Menge an; daß aber dieß nicht etwa Trotz enthalte, oder gleichsam einen letzten Einschüchterungsversuch, sondern das beschämende Bekenntniß der Unmacht bei all ihrer großen Zahl beweist schon die vorausgehende Bitte: „Quäle uns nicht!" Das bekannte Wort „Legion" ging zur Bezeichnung einer großen Menge überhaupt auch in den rabbinischen Sprachgebrauch über. Wenn indeß dieser Name auch dem Führer einer größern Schaar

beigelegt wird,*) so hat dieß keinen Einfluß auf unsere Stelle, da sie sich hinreichend deutlich selbst über den Sinn dieser Entgegnung in dem erklärenden Beisatze ausspricht: „denn viele waren in ihn gefahren.“ Ueber die Zahl fehlen uns alle Anhaltspunkte. Ich muß auf sich beruhen lassen was Reischl sagt: „Die Geschichte der Besessenheit weist viele Beispiele auf, in denen Schaaren von Dämonen Einem Menschen oder Einem Orte innewohnten. Daß hier wirklich Tausende von Dämonen ihre entsetzliche Herberge gewählt, scheint die Vertheilung der Ausgetriebenen auf die Tausende von thierischen Wesen zu bestätigen.“ Schon Sylveira kennt diese barocke Behauptung; aber er mißbilligt sie und sagt: „Was wir allein wissen, ist daß unter dem Namen Legion viele Dämonen bezeichnet werden.“**)

31. Und er bat ihn daß er ihnen nicht gebiete in den Abgrund zu fahren.

32. Es war aber daselbst eine Herde von vielen Schweinen welche auf dem Berge weidete; und sie baten ihn daß er ihnen gestatte in sie zu fahren, und er gestattete es ihnen.

33. Da fuhren die Teufel aus dem Menschen und fuhren in die Schweine, und die Herde stürzte vom Abhange herab in den See und ertrank.

Ueber die Bitte „daß er sie nicht in den Abgrund stürze,“ gibt genügenden Aufschluß das vorausgehende „sie nicht zu quälen,“ dem Matthäus beifügte „vor der Zeit.“ Die Bitte bezieht sich somit auf das letztendliche Gericht welches die bösen Geister für ewig in den Abgrund fesseln wird, in jenes Feuer das dem Teufel und sei-

*) Burt. Lex. f. 1123: sic (לגיון legio) vocatur etiam una persona pluribus tamen veluti legioni praefecta. — Hinc spiritus ille malignus Marci V, 9 dicit: *λεγεὼν ὄνομά μοι* — quia nempe plures secum habebat. Außer Burt. siehe noch Lightf. ad Marc. V, 9.

**) Aliqui asserunt, fuisse saltem duo millia daemonum, si quidem duo millia porcorum dimiserunt in mare, ita ut singuli in singulos intraverint porcos. Sed conjectura non est multum efficax: nam ad omnes detrudendos in mare sufficiebat unus spiritus. Quod ergo certum habemus, nomine legionis multos daemones significari.

nen Engeln (von Grundlegung der Welt an) bereitet ist (Matth. XXV, 41 und 34)." Die Dämonen erwarteten nichts anderes, als Jesus der die Schlüssel des Abgrundes hat, werde sie in die Tiefe werfen die er alsdann schließt und versiegelt auf daß sie nicht mehr die Völker verführen (Apok. XX, 1 — 3); denn mit dem Beginne des messianischen Reiches hängt nach allgemeiner prophetischer Anschauung und Voraussage das Gericht über alles Böse und Widergöttliche untrennbar zusammen.

Es wäre unrichtig, wenn man die beiden Bitten V. 31 u. 32 mit einander verbinden wollte, etwa: „sie nicht in den Abgrund zu verstoßen, sondern in die Schweine fahren lassen." Beiden Sätzen liegen andere, innerlich verschiedene Ursachen zu Grunde, da die erste Bitte der Dämonen aus ihrem eigenen, die zweite aus einem fremden Willen kam. Ebenso unrichtig wäre es, die Stelle bei Markus V, 10: „er bat ihn daß er sie nicht hinaustreibe aus dieser Landschaft," hieher zu beziehen, als ob sich Lukas in V. 31 nur deutlicher fasse.*) Bei Markus hängen die beiden Bitten: „sie nicht zu vertreiben aus dieser Gegend," und „sie in die Schweine fahren zu lassen" von einander ab, bei Lukas dagegen diese zwei: „daß er sie nicht quäle" und „daß er sie nicht in den Abgrund verstoße." Wenn Jesus sie nicht in den Abgrund bannt, quält er sie nicht vor der Zeit. Wenn er sie in die Schweine fahren läßt, geduldet er sie in dieser Gegend. Matthäus hat diese beiden Sätze Luk. VIII, 31 und Mark. V, 10, wie ich dafür halte, als außerwesentlich mit Absicht übergangen; denn der erste war schon im V. 28, der andere im V. 32 miteinbegriffen; keiner enthielt einen neuen Gedanken.**)

---

*) Reischl zu Mark. V, 10: „Oder wie Luk. VIII, 31 gibt — nicht in den Abgrund." Er fährt dann fort: „Es stützt sich auf die Geschichte des Exorcismus und seinen Ritus heute noch die Ansicht, daß die Dämonen, welche aus einer irdischen Leiblichkeit oder Gegend kraft göttlichen Befehles ausgetrieben worden, in die Tiefe der Hölle gebunden, nie mehr auf die Erde — zurückkehren können." Wer lehrt dieses?

**) Gegen Sylveira: Daemones tria deprecabantur, 1 ne eos in abyssum mitteret — 2 ne mitterentur extra regionem — 3 obsecrabant ut in porcos mitterentur.

Betreff der Thatsache die V. 32 und 33 berichten, muß ich bei der zu Matth. abgegebenen Erklärung verharren, wo ich sagte: 1 So wenig wir in der äußern Natur alles aus dem Gesichtspunkte der Nützlichkeit erklären **können**, so wenig dürfen wir es im Reiche der geistigen Erscheinungen **wollen**. 2 An eine Concession die Jesus etwa den Dämonen machte, ist nicht zu denken. Sie bitten in die Schweine fahren zu dürfen, weil es Jesus will. Sie gehorchen einem höhern zwingenden Willen. 3 Alles dieses geschah zur Prüfung der Gerasener. Sie sollten zeigen ob ihnen der Besitz ewiger Güter über den Verlust zeitlicher gehe. Den letzten Punkt hat **Sepp** adoptirt, er widerholt ihn sammt den beiden Beispielen die ich anführte, auch das was ich ebendaselbst über Luk. VIII, 37 sagte.*)

34. Da aber die Hirten sahen was vorging, flohen sie und brachten Botschaft davon in die Stadt und auf die Meierhöfe.

35. Und sie kamen heraus, zu sehen was vorging, und sie traten zu Jesus und sahen den Menschen aus dem die Teufel gefahren waren, bekleidet und verständig zu den Füßen Jesu, und sie erschracken.

36. Es erzählten ihnen aber auch die welche es gesehen hatten, wie der Besessene befreit wurde.

37. Und es bat ihn die ganze Volksmenge der Landschaft der Gerasener, von ihnen hinweg zu gehen, denn sie wurden von großer Furcht ergriffen.

Die Herde hatte in einiger Entfernung von Jesus auf einer Höhe geweidet, die Hirten **sahen** also nur was geschah, und ver-

---

*) **Reischl** sagt: „Sie (die Dämonen) **begehren** nach einer Zuflucht die eben, ihrem unreinen Wesen und Gelüsten entsprechend nahe war", und gleich darauf: „sie sind **gedrungen** zu der Bitte um Eingehen in die Schweine". Daran knüpft er: „Es ist ferner nirgends gesagt, daß die Dämonen die Herde selbst in den Tod getrieben hätten. Ihnen mußte vielmehr an der **Erhaltung derselben** liegen", und widerum: „Jesus hatte außer der Wohlthat der — Befreiung des Besessenen das furchtbare Schauspiel des Unterganges der Schweinherde zugelassen. Dort mithin das Walten der rettenden Gottesmacht, hier das Hervorbrechen der **zerstörenden** Höllen-Schrecken."

kündeten dieß voll Schrecken eiligst den Herdebesitzern in der Stadt und auf den einzelnen Meierhöfen, ohne den Grund des Vorganges näher angeben zu können als daß sie zugleich des Besessenen erwähnten den sie erblickt hatten. Da nun die Beschädigten und andere herauskamen und Jesus und zu seinen Füßen den Besessenen trafen, erschracken sie gar sehr; denn sie zweifelten nicht daß er die Ursache dieses Unglückes gewesen sei. Seine augenblickliche Ruhe war vor ihnen nur eine vorübergehende Erschöpfung auf die bald und leicht noch größere Ausbrüche der Raserei und satanischer Zerstörungswuth folgen würden. Die Jünger und die übrigen Augenzeugen, auch der Geheilte selbst, verkündeten wohl unter Ausdrücken des heiligen Staunens den ganzen Vorgang; aber auf die Gerasener machte es keinen andern Eindruck als den einer andern Art Schreckens. Hatten sie vorher den Besessenen gefürchtet, so zitterten sie jetzt vor Jesus. Sie sahen in diesem Wunder nicht die helfende rettende Hand sondern nur den harten Schlag eines göttlichen Strafgerichtes, sie sahen in Jesus nicht den Erlöser sondern nur den Richter. So wie er begonnen, werde er züchtigend und strafend fortfahren. Wer wird da bestehen? Ist seine Gegenwart nicht verderblich für sie und ihr Land? Sie bestanden die Glaubensprobe nicht.

Da stieg er in das Schiff und kehrte zurück.

38. Es bat ihn aber der Mann aus dem die Teufel gefahren waren, mit ihm zu sein, doch Jesus entließ ihn indem er sprach:

39. Kehre zurück in dein Haus und erzähle was großes Gott dir gethan hat. Und er ging hin, durch die ganze Stadt verkündend was Jesus an ihm that.

Jesus willfährt dem Ansinnen der Gerasener, dem des Geheilten nicht. Er hatte aber im einen wie andern dieselbe liebevolle Heilsabsicht. Jenen gab er durch seine Entfernung keine weitere Gelegenheit zu Widerstand und Abwendung von ihm, diesem durch seinen Auftrag in ihrer Mitte zu bleiben, Gelegenheit sie zu belehren und, während er sie für den Glauben vorbereitete, sich selbst im Glauben zu stärken. Er hatte ihm eine große schöne

und vielleicht mit glänzenden Erfolgen gekrönte Aufgabe zugewiesen, ein Prediger der Gnade Gottes die in Jesus erschienen, unter seinen Landsleuten zu sein. Und das Evangelium unterläßt nicht, beizufügen daß er diesem Auftrage augenblicklich und muthig nachkam. Er kehrte zurück in seine Vaterstadt und predigte ihre Straßen durchziehend gleich Jonas in Ninive, bekennend was Jesus an ihm gewirkt, nicht minder aber auch wie verblendet und undankbar sie Gottes gnädige Heimsuchung von sich gestoßen hätten.

Der Geheilte wollte zum Zeichen seiner Dankbarkeit in die Begleitung Jesu eintreten, er wollte gleich den Aposteln immer um ihn sein, ganz seinem Dienste sich widmen. Der Wille war gut, aber Jesus gestattet es nicht, in Rücksicht auch auf sich selbst; denn solche an denen sehr auffällige Wunder die viel von sich reden machten, geschehen waren, konnte er nur ausnahmsweise in seine nächste Umgebung aufnehmen, wenn er sich nicht dem Vorwurfe des Prunkens mit Wundern und Heilungen aussetzen wollte.

Die Vergewaltigung des Besessenen durch den Teufel zeigt uns seine Macht, der Ruf: „was quälest du uns?" seine Schwäche bei aller Macht, die Schweine sein eigentliches Bereich. Die Macht des Teufels ist sehr groß; Jesus selbst nennt ihn den bewaffneten Starken, die Apostel Schlange, Drach oder Löwe, und allgemein ist in den heiligen Büchern die Benennung der Fürst dieser Welt, der Weltbeherrscher. Die Theologen gründen darauf die Lehre daß Gott den gefallenen Engeln ihre natürlichen Kräfte gelassen habe; sie blieben was sie waren, ausgenommen ihre Heiligkeit und Seligkeit. Jene außerordentlichen Naturgaben vermehren jetzt ebenso sehr die Pein der Verdammniß, als sie zuvor den Genuß der Seligkeit erhöht hatten. Sie wären weniger verdammt, wenn sie weniger Einsicht und Kräfte besäßen. So groß aber ihre Macht ist, gegen eines sind sie ganz wehrlos, gegen den Namen Jesus im Glauben ausgesprochen. Wie in der Natur neben dem Gifte überall auch das Gegengift bereitet daliegt, so im Gebiete des geistigen Lebens entgegen der Macht des Satans die des Namens Jesus welche die Christen der ersten Jahrhunderte mit einer solchen Zuversicht erfüllte daß Tertullian die heidnischen Verfolger aufforderte, einen jeden von ihnen zu tödten dem der Dämon in einem

Besessenen seine diabolische Natur bekennend nicht zu Rede stehe; denn fügt er bei „vor einem Christen wagen sie es nicht zu lügen".*) Doch diese Zuversicht hatte zu jeder Zeit nur derjenige welcher ihr Bereich — das Bereich der Sünde flieht. Die Schweine vermochten nichts wider die Dämonen, und ihnen gleichen wir, wenn wir Orte wo Sünden geschehen, leichtsinnig besuchen oder mit Menschen der Sünde Freundschaft halten, oder endlich selbst in Sünden besonders in Gewohnheitssünden fallen Derselbe Tertullian erzählt: Eine Christin wurde beim Besuche des Theaters plötzlich besessen, und der Dämon durch den Exorcismus zur Rede gestellt, wie er sich an eine Gläubige wagte, erwiderte: „mit vollem Rechte; denn ich fand sie in dem meinigen". **)

Der hl. Ambrosius sieht im Dämonischen das Bild der heidnischen Menschheit welche lange Zeit d. i. von der Sündfluth an bis auf Christus vom Satan herumgetrieben und gequält wurde. Er drückt darin eine Anschauung aus welche dem ganzen christlichen Alterthume bis auf das apostolische Zeitalter zurück gemeinsam war. Paulus sagt: „Was sie (die Heiden) opfern, opfern sie den Teufeln; ich aber will nicht daß ihr Genossen der Teufel werdet (1 Kor. X, 20)." Ihm folgen die Väter wo sie lehren daß die Dämonen aus den heidnischen Orakeln reden, daß sie in den Götzenbildern verborgen seien aus denen sie auf die Menschen betäubend und ihre Phantasie verwirrend einwirken. Sie stützen ihre Behauptung auf die unleugbare, oft sich widerholende Thatsache daß die Dämonen dieß selbst laut den Christen zu bekennen genöthiget werden. Minucius Felix sagt: „Das alles weiß der größte Theil von euch daß die Dämonen von sich selbst bekennen, so oft sie von uns durch die Folter der Worte und durch die Gluth

---

*) Apolog. c. 22. 23. Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem daemone agi constat. Jussus a quolibet christiano loqui spiritus ille, tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi deum de falso. Aeque producatur aliquis ex iis qui de deo pati existimantur — nisi se daemones confessi fuerint, christiano mentiri non audentes, ibidem illius christiani procacissimi sanguinem fundite.

**) Et justissime feci, in meo eam inveni. de Spectac. c. 26.

der Gebete aus den Körpern vertrieben werden. Selbst Saturnus, Serapis, Jupiter, und was ihr sonst noch von Dämonen anbetet, sprechen von Schmerz bezwungen aus, was sie sind."*) Aus denselben Vätern, besonders in ihren apologetischen Schriften, ersehen wir auch daß die Zahl der Besessenen sehr groß war, und die Wahrheit des Christenthums sich ganz besonders glänzend in ihrer Heilung bewährte. Selbst gemeine Christen hatten Gewalt über die Dämonen und die unfehlbaren Mittel deren sie sich bedienten, waren nur die Anrufung des einen wahren Gottes, das Aussprechen des Namens Jesus, oder das Auflegen oder Ablesen des Evangeliums. Eine Täuschung war nicht möglich, da diese Heilungen vor den Augen ja auf Bitten der Heiden selbst vorgenommen wurden.**) Einfach ist die moralische Anwendung dieses Vorganges. 1 Der Besessene ist das Bild des Gewohnheitssünders.***) Ein solcher Mensch hat sich nicht mehr in seiner Gewalt, er hat seine Freiheit verloren und handelt nur mehr nach den Trieben seiner bösen Neigung. Er ist allem gefährlich was sich ihm nähert, achtet kein Gesetz, keine Ordnung, fällt in die rohesten Wuthausbrüche wo sich etwas ihm widersetzt, und lebt und webt nur in den Bildern seiner vergifteten Phantasie, das Grab, der Abgrund der Sünde ist seine Wohnung; zuletzt wirft er auch wohl das Gewand aller Scham ab. Wenn starke Aufforderungen der Buße, sei es bei Missionen oder andern Ver-

---

*) Octav. c. 27. Andere Zeugnisse hierüber siehe bei Möhler (Reithm.) Patrol. S. 803—807.

**) Siehe Möhler l. c.

***) Besonders des Wohllüstlings. Daemoniacus ille typus est impudicorum. 1 Servi sunt peccati et daemonis. 2 Luxuria omnibus gratiae donis, omnique pudore hominem exuit: vestimento non induebatur. 3 Illum in domo conscientiae suae manere non sinit, sed errare facit et vagari post objecta concupiscentiae suae. 4 Impudicus nullum cum Jesu Christi virginis filio, castitatis amatore et praeceptore vult habere commercium; ab ipso velut ab hoste abhorret. 5 Luxuria plurimorum aliorum vitiorum comitatu stipata est: quod tibi nomen? at ille dixit: legio. 6 Nova objecta venatur impudicus, ut libidinem suam expleat. 7 Impudici conversio, gratiae miraculum. Nat. Alexander.

anlaſſungen an ihn ergehen, da tobt er und braust wild dagegen auf, um ſich gegen den Schmerz des Stachels abzuſtumpfen. Wenn ihm zuletzt die Gegenſtände ſeiner bisherigen Luſt entriſſen werden, ſucht er ihre Befriedigung im widernatürlichen, im Schmutze der Schweine.*) 2 Die Heilung des Beſeſſenen bietet das Bild der Bekehrung. Der Büßende denkt über ſich nach (er wird vernünftig); er bekleidet ſich mit dem Mantel der Scham; er horcht voll Begierde auf das Wort Gottes; er entfernt das Aergerniß; ſein ganzes Leben iſt eine laute Predigt der Huld und Gnade die Gott ihm erwieſen. Noch heben die ältern Erklärer mit Nachdruck hervor daß Jeſus dem Geheilten verboten habe ihm nachzufolgen; ſie ſehen darin eine Bezeugung des kirchlichen Grundſatzes, jenen die heiligen Weihen und insbeſondere die hoheprieſterliche des Biſchofamtes zu verſagen deren Ruf und Leben bemakelt iſt, die eine trübe Vergangenheit hinter ſich haben.

40. Da er aber zurückkehrte, empfing ihn das Volk; denn ſie alle erwarteten ihn.

Die Erzählung macht den Eindruck, als ob das Volk Jeſus am Ufer ſelbſt erwartet und da in Empfang genommen habe. Auch Markus hat daß ſich viel Volk um ihn am Ufer verſammelte.

Es iſt möglich daß man wegen des Sturmes nicht ohne Beſorgniß für ihn und ſeine Begleitung war. Nicht wenige mochten daher vom frühen Morgen an auf Kundſchaft ausgegangen ſein, theils zur See ſelbſt, theils auf eine Höhe oder einen Thurm von wo aus ein großer Theil der Waſſerfläche überſchaut werden konnte. Sobald das wohlbekannte Schifflein in Sicht kam, eilte alles dem Ufer zu.

41. Und ſiehe, ein Mann kam, mit Namen Jairus, und er war Vorſtand der Synagoge, und niederfallend zu Jeſu Füßen bat er ihn, in ſein Haus zu kommen;

42. denn er hatte eine einzige Tochter von ungefähr zwölf Jahren und dieſe war am Sterben.

Jede Synagoge hatte einen Vorſtand, der „Haupt der Synagoge“ hieß. Ihm zur Seite ſtand ein Fabrikrath, ein Col-

*) Siehe Heubner.

legium von Aeltesten die mit ihm die Aufrechthaltung der Synagogalordnung überwachten, die eingehenden Almosen vertheilten, die Gebäulichkeiten unterhielten u. s. w. Im weitern Sinne hatten auch die Räthe den Ehrentitel „Vorstand“. Ob Jairus ein Mitglied des Collegiums war oder der Vorstand selbst, berührt uns weiter nicht.

Lukas hebt zwei Umstände hervor welche Mark. und Matth. übergehen: daß die Sterbende zwölf Jahre alt und das einzige Kind des Jairus war; beides trug bei, den Schmerz der Eltern über den drohenden Verlust noch zu erhöhen; denn nach zwölfjähriger Ehe hatten sie keine Nachkommenschaft mehr zu erwarten.

Ein Haupt der Synagoge liegt zu den Füßen Jesu; welch' ein ergreifender Anblick! Das Unglück beugt auch hohe Häupter; möchten sie sich nicht schämen, gleich dem vornehmen Pharisäer Jairus bei Jesus Hilfe zu suchen und sich vor ihm zu verdemüthigen, damit er sie aufrichte. Niederfallen heißt mit dem Angesichte auf dem Boden liegen.

Und es geschah, da er hinging, drängte ihn das Volk.

Die Städte im Morgenlande haben insgesammt sehr enge Straßen; ein gegenseitiges Drängen und Drücken unmittelbar vor dem Thore das den Menschenschwall auf einmal anhielt, war auch beim besten Willen nicht zu vermeiden. Jesum belästigte dieß nicht und das Volk hatte keine Scheu vor ihm, wie sie ein unheimlicher Zauberer bewirken konnte. Die großen Wunder welche den Herrn überall hin begleiten, erfüllen die Gemüther mit heiligem Schauer, aber nicht mit einer Furcht vor der heiligen Person Jesu Christi. Ist das nicht auch ein großes Wunder? Denjenigen vor dem ein Großer dieser Erde bittend liegt, drängt und drückt man, oder wie der Evangelist noch stärker sagt, „würgt“ man von allen Seiten.*) Das war nicht Stumpfsinn der rohen Masse sondern eine Folge der „Menschenfreundlichkeit Gottes die unter uns erschienen ist“.

---

*) Συνέπνιγον — kommt außer unserer Stelle nur noch im Gleichnisse vom Samen vor, den die Dörner „erstickten (Matth. XIII, 22. Mark. IV, 7. Luk. VIII, 14)“.

43. Und eine Frau die seit zwölf Jahren am Blutflusse litt und die, obgleich sie für Aerzte ihr ganzes Vermögen aufwendete, von keinem geheilt werden konnte,

44. trat von rückwärts herzu und berührte den Saum seines Kleides, und sogleich hörte ihr Blutfluß auf.

Das blutflüssige Weib welches ihre Krankheit nicht bekennen durfte, benützte den günstigen Augenblick des Gedränges, berührte unbemerkt den Mantelsaum unsers Herrn und ward geheilt.

Es drängen sich hier zwei Fragen auf, ob die Frau, falls ihr Versuch, sich Jesu unbemerkt zu nähern, nicht geglückt wäre, ihn direkte aber zu einer anderen Zeit um Hilfe angerufen, und ob sie, falls sie unbemerkt geblieben wäre, hernach ein Bekenntniß ihrer wunderbaren Heilung abgelegt hätte. Man darf beides unbedenklich bejahen.

Ich habe oben gesagt daß die Frau ihre Krankheit nicht bekennen durfte: denn der Blutfluß verunreinigte nicht bloß das Weib selbst sondern auch alles was mit ihr in Berührung kam. Daß sie im Augenblicke, da sie sich unter die Volksmasse eindrängte, am Flusse litt, besagt der Wortlaut unserer Erzählung in Uebereinstimmung mit Markus. Sie hatte also allerdings gegen das Gesetz gehandelt, aber nicht aus Geringschätzung sondern aus einem kühnen Vertrauen auf denjenigen der über dem Gesetze war.

An Aerzten war kein Mangel, half der eine nicht, so bot sich gleich ein anderer an. Für Behandlung und Medicamente ließen sie sich gut bezahlen. Wie viele Mittel man gerade gegen den Blutfluß anwendete, sieht man noch im Talmud. Lightfoot führt daraus mehrere an, eines abgeschmackter als das andere.*) Schon damals hatte der Volkswitz eine Reihe von Spottsprüchen über die Aerzte.**)

---

*) Ad Marc. V, 26.

**) Der beste Arzt, sagt ein rabbinisches Sprichwort, verdient die Hölle (Kiddusch. f. 82, 1). Eine alte Inschrift lautet: turba medicorum me perdidit. Grot. zu Mark. V, 26.

45. Und Jesus sprach: Wer ist es der mich berührte? Da es aber alle verneinten, sprach Petrus und die mit ihm: Meister, die Volksmenge enget und dränget dich, und du sprichst: Wer ist der mich berührte?

46. Jesus aber sprach: Es hat mich jemand berührt; denn ich merkte daß eine Kraft von mir ausging.

Zwei Dinge stehen fest: 1 daß Jesus um den ganzen Vorgang wußte, 2 daß die Heilung des Weibes ebenso ausschließlich von seinem Willen herkam, wie da wo er sprach: Ich will, werde rein. Diese beiden Zugeständnisse liegen absolut im Glauben an die gottmenschliche Person Jesu Christi. Aber wendet man doch ein, wie paßt zum ersten die Frage: Wer hat mich berührt? und zum zweiten das Bekenntniß: Eine Kraft ging von mir aus? Verweiset dieser Ausdruck, um beim letztern zu bleiben, nicht auf eine unwillkührliche Kraftentströmung? Recht verstanden dürfen wir dieß unbedenklich zugeben; denn auch das unwillkührliche geschieht nicht ohne den Willen; es ist eben nur eine Willensüberraschung die in Jesus Christus gedacht werden kann, wie eine Willensänderung, oder wenn mir der stärkere Ausdruck erlaubt ist, wie eine Willensnöthigung. Sein Wille wurde, menschlich zu reden, vom kühnen Glauben des Weibes überrascht. Ihre fromme glückliche List hatte ihm ihre Heilung entlockt,*) so wie das Rufen und Schreien des kananäischen Weibes sie ihm abgenöthiget hatte. Jene kam seinem Willen zuvor, diese beugte seinen Willen um. Beides beschränkte in gewissem Maße den Willen, aber was geschah, kam nur von seinem Willen. Es gilt das selbstverständlich nur vom menschlichen Willen in Jesus

---

*) Thomas in der Catena zu uns. V. hat Graecus: Audivit autem Dominus tacitas mulieris considerationes, et tacens liberavit tacentem, passus sua sponte sanitatis rapinam. Dieser Grieche ist nach P. Nicolai adnot. Asterius von dem auch Corderius einiges in seiner Catena vorfand. Ueber exire sagt Thom. (Cat. ad Marc. V) virtutes Salvatoris exeunt ab eo non localiter aut corporaliter, ipsum modo aliquo relinquentes: incorporales enim cum sint, ad alios exeunt, neque tamen extra eum sunt a quo exire dicuntur; sicut scientiae, quae a doctore discentibus tribuuntur.

Christus; daß man aber auch vom göttlichen Willen dieselben Ausdrücke gebrauchen dürfe, lehrt die heilige Schrift selbst. Wie Jesus die stärksten Beispiele gebraucht, um zu zeigen daß gläubiges Gebet den Willen Gottes beuge, so sagt der Psalmist auch daß gläubiges Gebet dem Willen Gottes zuvorkomme, ihn überrasche.*)

Noch enthalten die Worte „eine Kraft ging von mir aus" die Bezeugung der Gottmenschheit Jesu; denn die Wunderkraft ist schlechthin eine Kraft Gottes; von Jesus konnte eine solche nur ausströmen, wenn in ihm die Gottheit mit der Menschheit zu Einer Person, zu einem Ich („von mir") verbunden war.**)

Die ältern Erklärer fassen sich alle ganz kurz; sie nehmen diese Worte als einfache Accommodation an die Volksanschauung. So sagt z. B. Maldonat bloß: „Jesus redete nach menschlicher Weise, wie aus einem Körper, wenn man eine Ader schlägt, Blut zu rinnen pflegt." Jansen: „Jesus redet wie es der Fassungskraft des Weibes angemessen war, da sie glaubte daß aus Jesus Christus wie aus einem Gefäße voll von Kräften Heilungen aus-

*) Ps. LXXXVII, 14: „Frühe soll mein Gebet dich überraschen (praeveniet, LXX *προφθάσει*, קדם)." Gott überrascht den Menschen mit seinen Segnungen (praevenisti eum benedictionibus, *προέφθασας*, XX, 3), der Mensch Gott mit seinem Bitten. קדם vorangehen, zuvorkommen. Ps. CXVIII, 148 „Meine Augen kommen zuvor den Nachtwachen."

**) Die Scholastiker warfen die Frage auf, ob die Wunderkraft natürlich oder moralisch mit der menschlichen Natur verbunden gewesen sei. Thomas behauptete das erste, andere das zweite. Jenes läßt sich nur festhalten quatenus natura humana in ipsa Verbi persona subsistit. Für sich allein wäre der Satz: die menschliche Natur Jesu ist wunderkräftig, gleichbedeutend mit: „die menschliche Natur ist allmächtig", er wäre häretisch. Der Apostel sagt: crucifixus ex infirmitate, vivit ex virtute dei. Diese Frage scheint Reischl vor Augen zu haben, indem er zu Mark. V, 30 bemerkt: „Somit tragen auch diese Werke des Herrn den gottmenschlichen Charakter an sich, indem die Kraft des Göttlichen in das Menschliche, das Unerschaffene in das Erschaffene, das Unsichtbare in das Sichtbare eingeht und durch dasselbe wirkt — auf gleichsam sakramentale Weise." Ich muß gestehen daß mir der Zusatz „auf gleichsam sakramentale Weise" unverständlich ist. Ich weiß nicht, wie man die Wunderwirkungen Jesu mit sakramentalen Wirkungen vergleichen kann. Diese sind vom Willen unabhängig, wirken ex opere operato; kann man ein Wunder ein opus operatum nennen?

fließen.“ Luc. Brug.: „Er ordnet seine Worte nach der Anschauungsweise des Volkes, als ob in seinem Leibe eine leibliche Kraft zu heilen sich befinde die der Glaube wirksam mache. Gewiß war sein Leib heilkräftig, aber durch die ihm innewohnende Gottheit.“

Ueber das erste, nämlich: warum Jesus fragte, genügt die Antwort welche schon Tertullian gab: „Christus redet wie ein nicht wissender, damit er ein Bekenntniß erhalte, damit er die Furcht erprobe. So fragte Gott auch den Adam.“*)

Petrus konnte Jesu Wort unmöglich verstehen, außer es wären unserm Ereignisse schon ähnliche Heilungen vorausgegangen. Da dieses kaum wahrscheinlich ist, so verdient seine Erwiderung wenigstens keinen Tadel. Sie ist recht herzlich; es that ihm leid daß Jesu etwas unangenehmes widerfahren sei; doch nahm er das Volk in Schutz; böswillig habe man ihm gewiß nichts anthun wollen. Wie wohlthuend ist doch diese schlichte gutmüthige Rede gegenüber dem knechtischen Sinne des alten und neuen Morgenlandes!

47. Da aber das Weib sah daß sie nicht unbemerkt blieb, kam sie zitternd, und niederfallend vor ihm bekannte sie Angesichts des ganzen Volkes, weßhalb sie ihn berührte, und wie sie auf der Stelle geheilt wurde.

Die Prüfung war schwer; das Weib bestand sie aber vollkommen, indem es nicht bloß die Heilung sondern auch die Krankheit bekannte. Die geheilte mußte auf einen doppelten Vorwurf von Seite des Volkes und Jesu gefaßt sein. Da sie wider das Gesetz gehandelt, hätte man daraus gegen Jesus selbst einen Vorwand des Unglaubens hernehmen können. Denn wie soll eine Heilung von Gott rühren die durch eine Gesetzesübertretung erlangt wird? Aber auf all dieß achtet die Frau nicht mehr; erschrocken und muthig zugleich legt sie ein lautes, volles Bekenntniß ab.

48. Er aber sprach zu ihr: Tochter, dein Glaube hat dir geholfen; gehe hin in Frieden.

Der gesunde Sinn des Volkes fürchtete keine Verunreinigung in der Nähe dessen der so eben ihre Ursache wunderbar hinweg-

*) Cont. Marc. lib. IV, c. 20.

genommen hatte. Wer dem Blutflusse gebietet, und er geht, der kann auch der levitischen Verunreinigung gebieten, und sie weicht. Darüber verliert Jesus auch keine Sylbe, er wendet sich gleich an das Weib selbst, in einer Weise welche für seine Allwissenheit ebenso Zeugniß gibt als die Heilung für seine Allmacht. Seine Anrede tritt in einen entschiedenen belehrenden Gegensatz zu ihren Gedanken und Vorstellungen. Sie hatte gedacht: Wenn ich nur den Saum seines Kleides berühre, so wird mir geholfen. Er sagt: Dein Glaube hat dir geholfen. Er sagt absichtlich nicht wie er zum Hauptmanne sprach: „Dir ist geschehen, wie du geglaubt hast", um ihren Sinn von einer bloß äußerlichen Wechselwirkung die etwa bei ihrer Heilung statt gefunden, abzubringen. Nicht weil sie ihn berührt hat, nahm sie die ihm innewohnenden Heilkräfte in sich auf, wie man durch Berührung umgekehrt das Gift der Krankheit in sich aufnimmt, sondern weil sie geglaubt und er gewollt hat. Ihr Glaube hat ihn berührt und die Lebenswasser zum Aufwallen gebracht wie der Engel den Teich von Bethesda.

Ueber diesen Glauben des Weibes sagt Tertullian recht schön: „Ihr Glaube war daß sie die Zuversicht hatte, Gott wolle Barmherzigkeit nicht Opfer, ferner daß sie gewiß war, Gott wirke sie in Christo. Im Glauben also berührte sie ihn nicht als einen heiligen Mann oder einen Propheten die sie als verunreinbar wußte, sondern als Gott selbst an dem keine Unreinheit haften kann. Endlich bedachte sie noch daß die gesetzliche Bestimmung nur dem regelmäßigen Blutflusse gelte nicht dem krankhaften; sie aber war krank und darum war für sie nicht ein Maß der Zeit sondern die Hilfe des göttlichen Erbarmens nothwendig. Sie übertrat das Gesetz nicht, wohl aber unterschied sie zwischen Gesetz und Gesetz. Diesen Glauben hieß Jesus gut, indem er ihn prüfte."*)

Zu „wer hat mich berührt?" bemerkt Augustinus: „Es sei als ob Christus sage: Einen Berührenden suche ich, nicht einen Drückenden. Also ist es noch mit seinem Leibe, das ist mit seiner Kirche; wenige berühren, die Masse drückt sie; das Fleisch nämlich

*) C. Marc. l. c.

drückt, der Glaube berührt. Seid nicht ein Druck des Leibes Christi; ihr habt den Saum seines Kleides den ihr berühren könnt. Als Kleid achtet die Apostel; berühret, und eine Kraft wird ausgehen von demjenigen dessen das Kleid ist, und sie wird euch heilen." *)

Für die practisch homiletische Erklärung ist unsere Thatsache reich an Stoff. Sie enthält Warnung, Belehrung, Tröstung, Ermunterung. 1 Warnung vor schlechten Gewissensräthen welche bald nicht die Kenntniß, bald nicht den Muth zu einer gründlichen Heilung haben, die in Leichtsinn oder Feigheit welche die Absolution nie verweigert, halbe oder verkehrte Mittel anwenden bei denen der geistig Kranke immer tiefer herabkommt. Das Weib gab alles den Aerzten und fand doch keine Heilung. Wie oft kommt dieses im geistigen Leben vor, Seelenkranke die geben, Seelenärzte die beistimmen und annehmen; aber nichts wird besser. „Almosen, sagt der hl. Augustinus, nützt denen die ihr Leben gebessert haben; wenn du gibst, aber noch fortsündigest, so willst du deinen Richter nur bestechen." **) „Das ist ein falscher Friede, ruft der hl. Cyprianus warnend aus, gefährlich den gebenden, fruchtlos den empfangenden." 2 Belehrung über die rechte Beicht. Wir müßen uns dem Beichtgerichte nähern im Glauben an die Vergebung und im Verlangen nach ihr; wir müßen vor dem Beichtgerichte stehen, öffentlich zum Zeichen unsers katholischen Glaubens, sowie das Weib herzutrat Angesichts des ganzen Volkes; wir müßen im Beichtgerichte knieen, wie sie vor Jesus kniete, zitternd, beschämt, ehrlich bekennend. 3 Tröstung über die Aufnahme und über die Wirkung der Vergebung. Jesus hat nur Worte der Milde und Liebe, und vergibt indem er zugleich alle Spur der frühern Sünde tilgt; die „Quelle" der Blutung versiegte. 4 Ermunterung zur vertrauensvollen Theilnahme an den kirchlichen äußern Uebungen. Die geringste Uebung, das bezeichnen mit dem Kreuze, das küssen des Krucifixes, das tragen einer Reliquie hat wunderbare Kraft wenn es von einem lebendigen Glauben kommt; der Glaube macht das kleinste stark und wirksam. Das Weib berührte

*) Sermo LXII, al. VI de Verb. Dom.
**) Sermo XXXIX al. XIII.

nur und berührte nur den Saum des Kleides, und ihr ward geholfen. Habe Glauben, und jede Uebung wird für dich ein Mosesstab der den Felsen öffnet und deinen Durst stillt.

Zur Legende über das blutflüßige Weib siehe Matth. IX, 22 (I, 398).*)

49. Da er aber noch redete, kam jemand vom Synagogenvorstande und sprach: Deine Tochter ist verschieden; belästige den Meister nicht.

Noch schwerer als die Prüfung der Blutflüssigen ward die des Jairus. Jede Verzögerung unter Wegs schon war eine Glaubensprüfung von unsäglicher Pein für das bekümmerte Vaterherz, und jetzt die Nachricht vom Tode des Kindes! Also zu spät — vielleicht nur um ein Paar Minuten, wie schrecklich!

Hätte Jesus nicht leicht wissen können, wie kostbar jeder Augenblick sei? Eilt der menschenfreundliche weise Arzt nicht zuerst dem gefährlich Kranken zu Hilfe? Er wußte daß die Tochter des Jairus, das einzige Kind von Eltern die ihn so rührend und dringend

---

*) Sepp bemerkt: „Die Nachricht von dieser ersten Christusstatue ist demnach schwerlich aus der Luft gegriffen." Er fällt aber mit sich in einen seltsamen Widerspruch wenn er fortfährt: „Zum Danke für die Erlösung von ihrer Krankheit mußte die Frau schließlich ein Opfer in einen der dreizehn Opferstöcke legen, der eigens für Blutflüssige bestimmt war (III, 309)." Eine Heidin konnte kein Opfer in einen Opferkasten legen, und außerdem ist die Berufung auf Schekal. VI, 5 nicht richtig. Das Gebot betriff des Blutflusses als Krankheit enthält 3 Mos. XV, 25—30, und die citirte Stelle (nicht aus der Mischna, sondern aus ihren Commentatoren) spricht nur von dem was überbleibt von einem Sündopfer; die Mischna selbst hat darüber nichts. Reischl der auch die Legende für eine geschichtliche Thatsache hält, meint, die Anrede „Tochter" zeige den Beruf auch der Heiden einzutreten in die Kindschaft Gottes Mir macht nur Bedenken, ob wohl die ersten Christen eine Statue Jesu Christi geduldet haben würden? Das wäre ein Heroenkult gewesen, und die ersten Jahrhunderte weisen nichts ähnliches auf. Man sieht doch leicht den Unterschied zwischen den symbolischen Zeichen und Bildern welche man auf den ältesten Grabmonumenten findet und einer Statue (Christus vor dem die geheilte danksagend kniet) aufgestellt in Mitte einer Stadt — gleich den Kaiser- und Götterstatuen!

angerufen hatten, in den letzten Zügen liege — und er hält sich auf bei einer Sache die ohne alle Gefahr verschoben werden konnte. Wer begreift dieß?

50. Jesus aber der es hörte, antwortete ihm und sprach: Fürchte nicht, glaube nur, und sie wird gerettet werden.

Siehe, wie gütig Jesus den gefährdeten Glauben aufrichtet! Er läßt dem Vater gar nicht Zeit, über das Vorgefallene weiter nachzudenken. Kaum daß ihn die Schreckensnachricht trifft, reicht er ihm schon Hilfe und Trost. Zum Weibe sprach er: dein Glaube hat dir geholfen; zu Jairus spricht er: glaube, und es wird geholfen werden. Für den Glauben gibt es kein zu spät. Zwölf Jahre hatte das Weib gelitten, in zwölf Jahren hatte ihr kein Arzt geholfen; wer sollte nicht denken: jetzt ist es zu spät? Aber sie glaubte, und der Glaube kennt kein zu spät.

Die Worte Jesu an Jairus sind so liebevoll: „fürchte nicht!" und doch — wie ernst und vielfordernd! Glaube! ruft er ihm zu; also gleichsam: Nicht ich, du allein kannst noch helfen! Wie aber muß der Glaube beschaffen sein der Todte zum Leben bringt? Hast du, was Jesus fordert, könntest du diese Bedingung erfüllen?

51. Da er aber an das Haus kam, ließ er niemanden mit sich hineingehen außer Petrus und Johannes und Jakobus und den Vater und die Mutter des Mädchens.

Nach unserm Evangelisten ließ Jesus niemanden außer den genannten Personen das Haus, nach den beiden andern Berichten das Todtengemach betreten. Eines schließt das andere in sich. Nachdem der Herr vor dem Hause die nachdrängende Masse unter der sich Freunde des Jairus und andere angesehene Leute befanden, zurückgehalten hatte, wagte es auch im Hause niemand, ihn zu begleiten, zumal die Leiche jene verunreinigte welche das Todtengemach betraten.

Die Mutter empfing Jesum wahrscheinlich unter oder vor der Thüre des Hauses am Eingange zum Vorhof. Es verstand sich von selbst daß den Eltern nicht ihr eigenes Haus versagt wurde,

aber ihre Benennung ist deßhalb nicht überflüßig, weil sie auch das Todtengemach betraten.

52. Alle weinten und klagten um sie; er aber sprach: Weine nicht; denn sie ist nicht gestorben sondern schläft.

53. Sie aber lachten über ihn, da sie wußten daß sie starb.

Im Innern hatte schon die Todtenklage begonnen, an der aber nicht bloß die bezahlten Todtenweiber Theil nahmen, sondern die Hausgenossen insgesammt. Sie alle hatten Jesum mit Thränen und lautem Weheklagen empfangen. Ihr „lachen" war in keinem Gegensatze zum vorigen „weinen"; es war ein bitterliches (nicht spöttisches) lächeln; denn sie wußten nur zu gut daß die beweinte nicht schlafe.

54. Er aber ergriff ihre Hand und rief sprechend: Mädchen, stehe auf!

55. Und ihr Geist kehrte zurück und sie richtete sich auf alsogleich. Und er gebot daß man ihr zu essen gebe.

Auch Lukas hebt nachdrücklich hervor daß das Mädchen todt war, indem er sagt: „ihr Geist kehrte zurück". Jesus rief den entweichenden Geist widerum zurück in dieses Leben. Ebenso gewiß aber wie der Tod war die Erweckung; kein trügerisches Phantasiebild, keine gespensterartige Erscheinung. Darum befahl Jesus daß man dem Mädchen Speise gebe, denn Geister essen nicht. Zugleich liegt im Befehle der Ausdruck der vollsten Zuversicht in seinen Ruf: „Stehe auf!" Das Mädchen lebt und ist gesund.

56. Und ihre Eltern staunten; er aber gebot ihnen, das geschehene niemanden zu sagen.

Man möchte hiebei zu fragen versucht sein, was ein solches Gebot helfen konnte, da man eine Todtenerweckung nicht leicht verheimlichen wird. Die nächste Absicht war sicherlich, laute Freuden- und Ehrenbezeugungen von Seite der dankbaren Eltern zu verhindern. Wie glänzend hätten sie wohl den schönsten Tag ihres Lebens gefeiert! Das hörte bei diesem Verbote selbstverständlich auf. Da nun im Hause alles still blieb, die Leute nicht etwa heraus-

stürzten mit dem Freudenrufe: „kommt, kommt, das Mädchen lebt!" da der wirklich eingetretene Tod desselben außer den Hausgenossen nur sehr wenigen vom Augenscheine her bekannt war, so entstand unter den außen stehenden eine augenblickliche Unsicherheit welche jeden raschen Entschluß zu Demonstrationen lähmte. Die Masse zerstreute sich allgemach und Jesus hatte seinen Zweck für diesen Abend wenigstens erreicht; am nächsten Morgen aber verließ er Kapharnaum.

Maldonat sagt: „Warum Christus dieses (das V. 56 enthaltene) that, wissen wir nicht; wir wissen aber daß er nichts ohne weisen Grund that. Soweit ich meine Meinung aussprechen darf, that ers, um der Mißgunst der Pharisäer und Schriftgelehrten vorzubeugen die, geringere Wunder nicht ertragend, durch diese größern zum äußersten gereizt worden wären." Luc. Brug. sieht im Verbote theils ein Zeugniß der Demuth Jesu theils eine wichtige Lehre für die Pharisäer zu denen der Synagogenvorsteher gehörte, da sie gewohnt waren, in allem nur ihre Ehre zu suchen. Andere haben darüber nichts; von den neuesten bemerkt Meyer: „In unserer Geschichte konnte natürlich die Wiederbelebung an sich nicht verborgen bleiben, wohl aber die nähern Umstände der Art und Weise." Aber hier hieße verbergen kaum etwas anderes als entstellen. Konnte es Jesus Christus der Phantasie des Volkes überlassen, sich die Erweckungsscene selbst zu gestalten und auszuschmücken? Gewiß nicht. Das Verbot lautete unbedingt, aber nur für den Augenblick, sobald die nächste Absicht welche Jesus hatte, erreicht war, hörte auch die Verpflichtung zum Schweigen auf. Das ergab sich von selbst. Im übrigen bemerkt Mey. noch und treffend: „Jesus that durch solche Verbote gegen die Entzündung voreiliger Messiasschwärmerei soviel er seinerseits konnte. Erfolglosigkeit in einzelnen Fällen konnte er nicht hindern. Ebenso geschichtlich und charakteristisch ist, daß Jesus niemals die Verbreitung seiner Lehren untersagt hat. Mit seiner Messianität wollte er kein vorzeitiges Aufsehen erregen, wie solches die Wunderheilungen am unmittelbarsten im Volke zu erregen geeignet waren."

„Der Gang zu dieser Wunderthat ist ein merkwürdiges Abbild zu mancher innern Führung. Wenn Jesus mit dem Menschen

schon fast ans Ziel seiner Bekehrung und Vollendung gelangt ist, gerade dann kommt oft der härteste Stoß, der selbst das im Glauben Angefangene völlig wieder zu zertrümmern scheint. Doch soll es nur dazu dienen, alles Grauen in dem Menschen völlig zu überwinden, den Glauben zu vollenden und den göttlichen Wohlthäter zu verherrlichen (von Gerlach)."

Im Uebrigen siehe Matth. (IX, 18—26. I, 39?—403), auch oben VII, 11—17.

Anmerkungen.

Erstes Kapitel.

1. Ἐπειδή περ als zwei Worte geschrieben (Lachm.), wie ὅτι περ Thuk. IV, 14, 2. vrgl. Vulg. quoniam (επειδη) quidem (περ); goth. Uebers. unte raithis. ἐπεί mit doppelter Verstärkung δη und περ (wie auch ἐπειδή γε καί vorkommt): „da es sich gerade so traf daß u. s. w.", das veraltete „alldieweil". ἐπιχειρέω genau unser: Hand anlegen, unternehmen; im Worte selbst liegt kein Nebenbegriff des gewagten oder unerlaubten, auch nicht im conari der Vulg. vrgl. prius cogitare quam conari „früher überlegen als zur Ausführung schreiten". ἀνατ. διήγησιν „die bezeichnende Phrase für eine nicht selbstständige sondern nur widergebende und ordnende Thätigkeit in der schriftlichen Abfassung der Erzählung (Thiersch, Versuch, S. 161)". Im N. T. kommt dieser Ausdruck nicht mehr vor; statt διήγησις „das (mündliche) Auseinandersetzen", hat Paulus das feierlichere κήρυγμα (Röm. XVI, 25. 1 Kor. I, 21, II, 4, XV, 14). τῶν ἐν ἡμῖν „unter uns, in unserer Mitte", weil der Evang. die Gläubigen mit den Aposteln (unter deren Augen jene Ereignisse sich erfüllten, τὰ ἐν σφίσι πεπλη.) als eine Einheit auffaßt. πλεροφορέω das sich mit Ausnahme einer Stelle bei Ctesias (?) bei den Classikern nicht findet (gegen Steph. thes. I, 385 und Schleuss. p. 584 siehe (größ.) Passow s. v.), kommt einmal bei den LXX vor, viermal im N. T.; dann bei den Kirchenschriftstellern. Das Verbum πληρ-οφορέω entspricht genau unserm voll-bringen, voll-enden, voll- und vollkommen machen, stärker als πληροῦν. In dieser Bedeutung steht es (LXX) Pred. VIII, 11: ἐπληροφορήθη καρδία (מלא לב) vollendet ist das Herz (es geht ihm nichts ab, um zu) τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, dann 2 Tim. IV, 5: τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον, Vulg. ministerium tuum imple. Dieß ist keine Tautologie mit dem vorhergehenden opus fac Evangelistae, indem das ministerium (διακονία) des Timotheus mehr umfaßte nämlich das ganze Oberhirtenamt des Bischofes; dieses soll er vollbringen, vollenden daß nichts daran fehle. Mit dem Akkus. der Person bedeutet es auch: „Jemanden volles Genüge, volle Sicherheit geben, Jemanden voll (= satt) machen so daß er nichts mehr begehrt", eine un-

zweifelhafte Stelle bietet Phot. bibl. 41, 29: *ὅρκοις καὶ λόγοις πληροφορήσαντες Μεγάβυζον*. In diesem Sinne steht es Röm. IV, 21, XIV, 5. Kol. IV, 12 neben *τέλειοι* „vollkommen und vollendet" d. i. befriedigt, überzeugt (*πεπληροφορημένοι*); ebenso Clem. v. Rom Corinth. 42 *πληροφορηθέντες*. Daraus leitete man nun noch eine dritte Bedeutung ab: „certum facere, vergewissern", ohne Rücksicht auf das Object und hielt gerade diese an unserer Stelle fest: „vergewisserte (= vollgewisse) Thatsachen". Es muß auffallen daß sich dafür bei weitem die meisten Erklärer entscheiden von Origenes an bis auf die neueste Zeit; Schirlitz, Wrtb. setzt geradezu *πληροφορεῖν τι* eine Sache vollständig erweisen, ebenso Mey. 3. Aufl. mit Berufung auf 2 Tim. IV, 17; denn etymologisch ist diese Erklärung ganz und gar unzuläßig. *πληροφορεῖν τι* heißt nur: etwas voll-enden voll-bringen, voll zu stande bringen, nie: etwas vergewissern (was seiner Natur nach ein ganz neuer Begriff ist); *πληροφορεῖν τινα* heißt: jemanden voll machen, so daß er voll, satt, befriedigt und beruhiget ist, wofür wir „überzeugen" gebrauchen können; in diesem Sinne gibt es *πεπληροφορημένοι ἄνθρωποι* „überzeugte, eigentlich befriedigte satte Menschen", aber keine *πεπληροφορημένα πράγματα* „überzeugte befriedigte satte Thatsachen". Gut bemerkt Thiersch: „Große Wahrscheinlichkeit hat die Ansicht Lessings, daß diß seltene Wort hier nicht ohne Rücksicht auf die in der heiligen Geschichte erfüllten Weißagungen und Hoffnungen gesetzt sei.

2. *Καθὼς* nicht: „dergleichen uns in die Hände gegeben haben (*παρέδοσαν*, Hug)", was der Partikel und dem Verbum einen falschen Sinn unterlegt, sondern: „sowie uns überliefert haben". *καθὼς* gibt den Modus an und wechselt im neutestamentl. Sprachgebrauche mit *καθάπερ* (= *καθ' ἃ περ*) was besonders Paulus liebt, Röm. IV, 6: *καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει,* wogegen die Synoptiker nur *καθὼς* haben. Daß *παρέδοσαν* nach Stellen wie 1 Kor. XI, 2, 23. XV, 5. 2 Petr. II, 4. Jud. 3 und nach dem exklusiven Sprachgebrauche von *παράδοσις* (Matth. XV, 2, 3, 6 u. s. w.) den „mündlichen Unterricht" allein bezeichnet, unterliegt keinem Zweifel und wird kaum mehr beanstandet. Die eigentlich klassische Stelle ist 1 Kor. XI, 2 *καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε*. Bei *αὐτόπται καὶ ὑπηρέται* entsteht die Frage, ob dieselben Personen mit zwei Bezeichnungen benannt seien, so daß der eine Ausdruck den andern näher bestimmte, oder ob zwei verschiedene Klassen von solchen angegeben werden die als Zeugen für die „unter uns vollbrachten Geschichten" dienen. Die ältern Erklärer entscheiden sich für das zweite, indem sie zu den „Augenzeugen" wenigstens Maria zählen (Luc. Brug.: fuerunt spectatores verbi, qui non fuerunt ministri, ut mulieres complures, et inter alias Deipara Virgo, Maldon. Salmeron, Grotius, von den neueren Olshausen); doch die Stellung und Verbindung der Wörter ist nicht dafür, denn aus *ἀπ' ἀρχῆς* ersehen wir daß *γενό-*

μενοι sich zurückbezieht auf *αὐτόπται*, sowie aus dem Mangel des Artikels daß *ὑπερέται* als nähere Bestimmung dem *αὐτόπται* beigesellt ist: „welche von Beginn Augenzeugen und Diener des Wortes geworden sind". Nicht alle Augenzeugen waren Diener, nicht alle Diener des Wortes waren Augenzeugen. Als Quellen der evangelischen Ueberlieferung galten nur die welche Augenzeugen und Diener waren. Die Predigt der Andern die bloß Diener gewesen, war nicht unbeglaubiget, aber ihre Zeugenschaft nur eine abgeleitete, mittelbare, wovon Lukas der auf die Quellen der evangelischen Erzählung zurückgeht, hier nicht redet. Doch sind damit nicht die Apostel allein gemeint (gegen Euthym. *λέγει τοὺς τῆς δωδεκάδος τῶν μαθητῶν*), sondern zugleich jener weitere Kreis von Jüngern welche Augenzeugen von Anfang an waren und die die Erstlinge des hl. Geistes empfangen hatten. — Unser Evangelist liebt den Ausdruck *λόγος* von der evangel. Verkündung; die Grundstelle ist Apstlgsch. VI, 4, wo die Apostel als ihren Hauptberuf die *διακονία τοῦ λόγου* hinstellen. Der „Beginn" wird Apstlg. I, 22 angegeben: incipiens a baptismate Joannis usque in diem, qua assumtus est (Dom. Jes.) a nobis. Lukas aber ging bei seinen Nachforschungen über diesen Beginn hinaus, noch weiter zurück.

3. *Ἔδοξε* beginnt den Nachsatz; die Vulg. visum est „es gefiel (beliebte) mir", stärker als unser: es bedünkte mir, es schien mir gut; *ἔδοξε* ist das latein. placuit; daher ich gleich übersetzte: „ich beschloß". Der Grieche liebt *δοκεῖν* von Volks- und Senatsbeschlüssen: *ἔδοξε βουλῇ τάδε* „der Rath beschloß dieß" u. s. w. Bekannt ist Act. XV, 28: *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν*. Schon Ambros. legt auf *ἔδ.* ein großes Gewicht (freilich entgegen dem in seinem Sinne vorwurfsvollen *ἐπεχείρησαν*): non voluntate humana visum est, sed sicut placuit ei (Christo). Bucher übersetzt (sage übersetzt): „so habe ich mich endlich auch genöthigt gesehen", wobei er sich auf Aberle (exeg. Stud. Tüb. Quartalschr. 1855) beruft. Das appositive Partic. *παρηκολουθηκότι* löst man vielleicht am besten mit „darum daß" (causales apposit. Partic.) auf: „darum daß (weil) ich gefolgt bin"; einfacher ist das temporale „nachdem"; unrichtig aber scheint mir die hypothetische Auflösung: „nachdem ich gefolgt wäre (Meyer)". In diesem Falle würde der Aorist gesetzt sein; auch spricht Luk. von einer Sache die vollkommen eingetreten ist: „ich, der ich gefolgt bin, beschloß". *παρακολουθεῖν* est notitiam consequi (Grot.) nach Euthym. *παρηκολουθηκότι, τὴν γνῶσιν ὑποληπτέον, ἐπὶ τοῦ παρόντος ῥητοῦ*. Daß die *πράγματα* Object zu *παρακολ.* sind, nicht die *αὐτόπται*, ergibt sich schon aus *ἀκριβῶς*; daraus folgt auch daß *πᾶσι* das neutr. ist; worüber gegenwärtig wohl kaum mehr ein Bedenken statt hat. *ἄνωθεν* zur nähern Bestimmung von *πᾶσιν*. In Zusammensetzungen hat *παρά* den Begriff des räumlichen Nebeneinanderseins, also *παρακολ.* „nebenher folgen (nebenher gehen) allen (Ereignissen, *πᾶσι*) von ihrem

Beginne an (ἄνωθεν)." καθεξῆς „der Reihe nach, der Ordnung nach"; das Wort allein entscheidet die Frage nicht, ob der Verfasser streng chronologisch schreiben wolle. Lukas der dieses Wort allein hat, gebraucht es von einer Reise (διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατίκην χώραν Apstlg. XVIII, 23), wie von einer geordneten, in sich zusammenhängenden Erzählung, Apstlg. XI, 4 ἐξετίθετο αὐτοῖς καθεξῆς λέγων. Statt καθεξῆς haben die Klassiker ἐφεξῆς gerne mit διϊέναι, διηγεῖσθαι „eines nach dem andern durchgehen", auch ἑξῆς allein: πάντι ἑξῆς τεκμηρίῳ πιστεῦσαι „über jedes der Reihe nach durch einen Beweis sich zu überzeugen (Thuk. I, 20, 1 nach Krüger)". κράτιστος ist wie hinreichend erwiesen wurde (Hug, Einl. II, 141), ein Ehrentitel der Vornehmen in Anreden gegeben wurde. Paulus redet den Felix (Act. XXIV, 2) und den Festus (Ebd. XXVI, 25) mit κράτιστος an; dieselbe Anrede findet sich in der epist. ad Diognetum u. s. w. Das latein. optimus entspricht ziemlich genau, nur ist es mehr familiär; zu Maecenas optimus (Hor. Serm. I, 5, 27) bemerkt Bentley: optimus est compellatio paulo familiarior. Wir wählten „hochmögender" obgleich diese Titulatur jetzt veraltet ist. Hochmögend = großmächtig. Θεόφιλος nom. propr., gerade nicht oft vorkommend, aber doch nicht ohne Beispiel: ein Athieniensischer Archon hieß Theophilus, auch Josephus erwähnt eines Hohepriesters mit diesem Namen (Antiqu. XIX, 6, 1); neben Θεόφιλος kommt noch als nom. propr. Θεοφίλης (von Gott geliebt) vor und viele mit θεο- zusammenges. nomm. propr.; sehr häufig ist Θεόδωρος, auch Θεοδόσιος, Θεόδοτος, Θεόδουλος u. s. w. Zu γράψαι fehlt das Objekt; unrichtig ergänzt Thiersch πάντα aus dem vorhergehenden πᾶσι. So etwas konnte ihm gar nicht in den Sinn kommen. Das Obj. liegt in V. 1: διήγησιν περὶ — πραγμάτων.

4. Da κατηχεῖν mit dem doppelten Akkus. construirt wird (τινά τι), ist die einzig richtige Auflösung der Attraction wie sie Thiersch gibt: περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης — gegen Borneman: περὶ τούτων τῶν λόγων, περὶ ὧν. κατηχεῖν wird nicht mit περί des sachlichen Objectes construirt, sondern nur mit περί der Person die das entferntere Object bildet, κατηχεῖσθαι τι περί τινος audire aliquid de aliquo kommt vor (Act. XXI, 21, 24), aber nicht κατηχεῖν τινα περί τινος instruere aliquem de aliqua re. κατηχεῖν personare aliquem steht immer vom mündlichen Unterrichte; daraus ist der term. tech. κατήχησις vom christlichen Unterrichte entstanden; λόγοι wegen κατηχεῖν das in λόγοις bestand, die christlichen Lehren, das obige λόγος (V. 2) nach seinen einzelnen Bestandtheilen.

5. Ἐγένετο ἱερεύς τις wie Joh. I, 6 ἐγένετο ἄνθρωπος, Mark. I, 4 ἐγένετο Ἰωάννης „es ward, es erschien", stärker als fuit „es war". Doch ist die Construction des verb. γίγνεσθαι mit einem Subj. der Person (ohne nähere Angabe ἔκ τινος, ἀπό τινος oder κακῶς u. s. w.) immerhin ungewöhnlich und

daher wirklich hebraisirend. Zu „in den Tagen Herodis" siehe Matth. II, 1 (I, 425). Ἡρώδης nach Pott von ἥρως — ein Heroide, von Heroen abstammender. Nach dem Et. Mag. p. 437 soll man auch Ἡρῴδης schreiben. Auf palmyrenischen Inscriptionen steht Vorodes, Orodes (Ritter XVII, 1546). ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά die Vulg. frei aber den Sinn treffend de vice Abia. Die ursprüngliche Bezeichnung der 24 Priesterordnungen (ἐφημερίαι, vices) war בית אבות LXX οἶκος πατριᾶς „Väter-Haus, Stammhaus", 1 Chron. XXVI, 3, 4. 2 Chron. XXXV, 5. Das nom. ἐφημερία begegnet uns zuerst 2 Chron. XXXI, 15 als Uebersetzung von מחלקות: „getreulich zu geben ihren Brüdern nach den Abtheilungen (מחלקות, κατὰ τὰς ἐφημερίας)", und gleich darauf V. 16 als Uebers. von משמרות, während מחלקות mit διάταξις gegeben wird; nämlich: „(zu reichen) den Bedarf für ihren Dienst (עבודה, εἰς λειτουργίαν) in ihren Aemtern (משמרות, ἐφημερίαις) nach ihren Abtheilungen (מחלקות, διατάξεως αὐτῶν)." Endlich noch Neh. XIII, 30 gleichfalls für משמרת: „und ich bestellte (ἔστησα) Aemter (משמרות, ἐφημερίας) der Priester." Die LXX haben, wie wir sehen, das hebr. מחלקת und משמרת, obwohl sie etymologisch ganz verschieden sind, als Synonyma betrachtet und frei durch ἐφημερίαι gegeben, worunter sie die (sogenannten) 24 Priesterordnungen (die alten Priestergeschlechter) meinten, gerade wie die Rabbinen, bei denen sich die Bezeichnung משמרת eingebürgert hat. Hier. Taan. f. 68, 1 quatuor Mischmeroth (משמרות, ἐφημερίαι) sacerdotum ascenderunt e Babylone. Die hebräisch redenden Juden nannten seit der Zeit des zweiten Tempels die neugemachten Priesterabtheilungen Mischmeroth, die griechisch redenden ἐφημερίαι; beide Ausdrücke stimmen nach ihrer sachlichen Bedeutung zusammen, haben aber etymologisch nichts mit einander gemein. Es ist daher falsch und auch schon sprachlich unzuläßig, ἐφημερία durch ein ausgelassenes φυλακή oder λειτουργία (wie Schleussner freilich nach ältern Vorgängern thut) erklären zu wollen, um es in Uebereinstimmung mit משמרת (Amt, Posten, vigiliae) zu bringen, woraus die Uebers. „Tagsämter" geflossen ist. Unrichtig ist auch ἐφημερία für ein adj. fem. („einen Tag dauernd" Schirlitz) auszugeben. ἐφημερ-ία ist so gut ein Nomen vom Adjectivstamm ἐφημερο als σοφ-ία (vom Adjst. σοφο), und bezeichnet eine „Reihe die einen Tag dauert und sich Tag für Tag erneuert"; die Zusammenfaßung jener Einzelnheiten, welche zusammengehörig Tag für Tag widerkehren, heißt eine Ephemerie eine Tagreihe. Da die Priesterzahl für jede einzelne Handlung bestimmt war, nannte man die Summe von Priestern welche Tag für Tag den Tempeldienst besorgte, Ephemerie und trug diesen Namen auf die ganze Priesterabtheilung welche den Wochendienst hatte, über. Ἀβιά im N. T. indeclinabel (wie Ἰωσήφ), vrgl. Matth. I, 7 τὸν Ἀβιά. Die LXX

bleiben sich nicht gleich; 1 Chron. XXIV, 10 haben sie τῷ Ἀβίᾳ, dagegen I Kön. (Sam.) VIII, 2. 1 Chron. III, 10 Ἀβιά. Ζαχαρίας i. e. memoria Domini, Hieron. zu Joel (praef.) und Zach. I, 1 cujus Dominus memor est; gewöhnlich so erklärt, auch Ges. thes. I, 416; anders Fürst: „Jah ist Ruhmreicher“, זכר „Denkwürdiger, Ruhmreicher (Hdwrtrb. 354)“. Ἐλισάβετ aus אֱלִישֶׁבַעַת, Nebenform von אֱלִישֶׁבַע (Gott des Bundes). Elisabet hieß (2 Mos. VI, 23) das Weib Aarons. In den Priesterfamilien mochte daher Elisabet ein beliebter Frauenname geworden sein. Neben dem Dat. ὀνόματι kommt bei den Klassikern auch der Akkus. vor; Xenoph. hat beides πόλει ξυμμάχῳ ὄνομα Κεδρείαις und πόλις Θάψακος ὀνόματι. Doch ist der Dat. seltener, vrgl. Krüg. §. 46, 4. Anm. 3. Thuk. VI, 10: αἱ ἡσυχαζόντων ὑμῶν ὀνόματι σπονδαὶ ἔσονται d. i. dem Namen nach — οὐ βέβαιοι bemerkt der Scholiast. Hermas past. vis. I: γυναῖκα Ῥόδην ὀνόματι.

6. Δίκαιοι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ nach 1 Mos. VII, 1 wo Gott zu Noe spricht: „dich habe ich gesehen gerecht vor mir“; vrgl. dazu Act. VIII, 21: non est rectum coram Deo; Ps. IV, 6 malum coram te u. s. w. Der Sinn ist unzweifelhaft: gerecht, nicht recht, bös u. s. w. nach dem Urtheile und Zeugniße Gottes; so wie Gott etwas beurtheilt. πορευόμενοι „wandelnd“, die Gebote sind Wege die man wandelt oder verläßt; Ps. I, 1: beatus qui non abiit, non stetit; Ebds. LXXVII, 10 non custodierunt testamentum Dei et in lege ejus noluerunt ambulare. δικαιώματα τοῦ κυρίου Rechte, Rechtsansprüche die Gott hat und macht. In diesem Sinne kommt das nom. bei den Klassikern öfter vor, Thuk. I, 41, 1: δικαιώματα μὲν οὖν τάδε πρὸς ὑμᾶς ἔχομεν „diese Rechtsansprüche haben wir an euch“. Ebds. V, 97: δικαιώματι γὰρ οὐδετέρους ἐλλείπειν ἡγοῦνται „an Rechtsansprüchen nicht zurückstehen“. Plato leg. 864, e: τὴν μὲν βλάβην ἀποτινέτω, τῶν δὲ ἄλλον δικαιωμάτων ἀφείσθω. Isokr. 6, 25. Thuk. gebraucht daneben δικαίωσις in derselben Bedeutung I, 141, 1: ἥ τε μεγίστη καὶ ἐλαχίστη δικαίωσις. Daraus erklärt sich zur Genüge der Sprachgebrauch der LXX welche δικαιώματα unter die Zahl der Synonyma für νόμος aufgenommen haben. Gewöhnlich geben sie חקים durch δικαιώματα (Ps. CXIX, 5, 8, 12, 16, 23) doch nicht immer (Ps. XVIII, 8 steht es für פקדים). Der Apostel kennt auch δικαιώματα τοῦ νόμου „Rechtsansprüche des Gesetzes (Röm II, 26)“. Der Schöpfer hat unveräußerliche Rechte an das Geschöpf; er macht sie geltend in seinen Geboten und Gesetzen die darum bezeichnend „Rechtsansprüche, δικαιώματα“ heißen. δικαιόω bedeutet 1 gerecht (recht) machen, 2 für recht halten, als Recht erkennen. Daraus durch das suff. ματ (Neutr. μα) das Ergebniß der Handlung bezeichnend (ῥῆ-μα vom Verbalst. ῥε) δικαίω-μα das als Recht erkannte und als Recht begehrte. Die latein. Uebers. justificatio nimmt δικαίωμα als nom. actionis gleich δικαίωσις wie auch grie-

chische Commentatoren z. B. Euthym. thun: *τὰς νομίκας ἐντολὰς ὠνόμασε καὶ δικαιώματα ὡς δικαιούσας τοὺς μετιόντας αὐτούς*. Ebenso Theophyl., vrgl. Luk. Brug.: scito, ait Theophylactus, quod et mandatum justificatio nominari potest, utpote justum faciens hominem. Das Adj. *ἄμεμπτοι* steht prädicativ. Meyer nach Bornemann sagt, es stehe proleptisch: „so daß sie untadelich waren".

7. *Καθότι*, wie man jetzt lieber schreibt *καθ' ὅ τι* „in wie fern", oder, weil wir das demonstr. Adv. in solchen Fällen setzen: „in so ferne". *προβεβηκ. ἐν τ. ἡμέραις* nach dem hebr. באים בימים 1 Mos. XVIII, 1; indeß ist hier nur *ἡμέραι* hebraisirend, indem auch der Grieche von der Zeit und dem Lebensalter *προβαίνω* gebraucht; eine Reihe von Beispielen siehe Passow, 5 Aufl. s. v. *προβαίνω*.

8. *Ἐγένετο δέ* ist neben *καὶ ἐγένετο* eine Lieblingsformel des Lukas, wie *καὶ ἰδού* des Matthäus. Ersteres entspricht bekanntlich dem hebr. ויהי. — *ἐν τῷ ἱερατ.* gehört zu *ἐγένετο*, indem das Subj. von *ἐγένετο* in einem selbstständigen Satze nachfolgt, den Luk. bald mit *καί* anfügt (vrgl. V, 1, 12, 17 u. s. w.), bald ohne *καί* wie an uns. Stelle (II, 1, 6) bald mit dem Infin., so III, 21. VI, 6. Mit Unrecht behauptet Bornemann: quis dubitet, quin ubique post *ἐγένετο* commate interpungendum sit. Alle Ausgaben (Lachm. Tisch. u. s. f.) verbinden *ἐγένετο* mit *ἐν τῷ ἱερατεύειν*. Zum verb. *ἱερατεύω* in der Bedeutung „Priesterdienste thun (also factisch Priester sein)" siehe die Stellen bei Wetstein Die Bedeutung unterliegt an sich keinem Zweifel, nur die Form ist späterer Bildung und von den LXX (2 Mos. XXVIII, 1, 3, 4 u. s. w.) in das N. T. übergegangen. Die geläufigere ältere Form ist *ἱεράομαι*; dieses kommt auch mit dem sogen. accus. adverb. vor, *ἱερ. ἱερωσύνην* (Passow, 5 Aufl.). *ἔναντι τοῦ Θεοῦ* gehört zu *ἐν τάξει κ. τ. λ.*, nicht zu *ἱερατεύειν*. Nach der Ordnung seiner Tagreihe vor Gott (d. i. die vor Gott war) verrichtete Zacharias das Priesteramt.

9. *Τῆς ἱερατείας* ist gen. orig.: eine Sitte welche im Priesterthume ihren Grund und Ursprung hat, die durch das Wesen des Priesterthumes bedingt ist. Die heiligen Dienste auszuloosen, galt nicht als eine zufällige Angewöhnung der Priesterschaft, sondern als Sitte welche im Priesterthume selbst liegt. *ἱερατεία* nicht = *ἱεράτευμα* (Priesterschaft). *ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι* lautete in wörtl. Uebertragung: „er bekam das Loos des geräuchert habens"; wir müßen es umschreiben „ihm fiel durch das Loos zu daß er räucherte", oder kürzer aber undeutlicher: „zu räuchern". *ἔλαχε* mit dem gen. construirt, sonst auch mit dem acc.; der aor. *θυμιᾶσαι* ist nicht zu übersehen. *εἰσελθών* ist temporales appositives Particip und gehört zum Subj. von *ἔλαχε*: „er, nachdem er in den Tempel hin-

eingegangen war oder wäre". *ναός* Tempel im Gegensatz zum Vorhof (*ἔξω* V. 10), das nur den Priestern zugängliche Heiligthum in welchem der Räucheraltar stand.

10. *Ἦν προσευχόμενον ἔξω* „war da betend außen". *εἶναι* mit folg. Partic. zur anschaulichen Umschreibung des temp. fin. kommt auch bei den Klassikern häufig vor, Hom. Il. V, 873: *τετληότες εἶμεν*, Thuk. I, 1 *ἀκμάζοντές τε ἦσαν*, I, 38, 2 *ἀρέσκοντές ἐσμεν*, und bei ihm noch oft, Soph. Oed. t. 274 *τάδ' ἐστ' ἀρέσκοντα*. Plato, Phaedr. p. 76. *Β εἰληφότες ἦμεν*. Demosth. *ἦσαν ἀπιστοῦντές τινες Φιλίππῳ*. Krüg. Gramm. 56. 1. A. p. 419. *θυμίαμα* Vulg. richtig incensum, an andern Stellen adoramentum, das Räucherwerk, nicht incensio (*θυμίασις*) die Räucherung. Der Genit. ist gen. obj. zur Angabe der Bestimmung: „die für das Räucherwerk bestimmte Zeit (Stunde)"; vrgl. *εὔνοια τῶν φίλων* „das Freunden gewidmete Wohlwollen".

13. Zur Construction *καλέσεις κ. τ. λ.* vrgl. Matth. I, 21. Auch Mey. hat in der 4 Aufl. des Comment. zu Matth. meine Erklärung adoptirt — gegen Fritzsche und seine eigene frühere. Ich will nur als Beispiele dafür ein Paar Stellen aus Plato anführen: *τοῖς σκεπάσμασιν τὸ ὄνομα ἱμάτια ἐκαλέσαμεν. ταύτῃ τῇ ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα. τῇ αὐγῇ τοὔνομα ἐρυθρὸν λέγομεν.* Krüger nennt den zweiten Acc. den des Inhaltes. vrgl. noch Matth. kl. Gramm. §. 420 Anm. 2. c. *Ἰωάννης* das hebr. יְהוֹחָנָן Jeho ist gnädig; im N. T. und bei Jos. lautet der Name immer gleich, die LXX haben die Form *Ἰωανάς* 2 Chron. XVII, 15. XXIII, 1. Neh. XII, 13. Esdr. X, 6; ebenso weiter unten Luk. III, 27. Neh. VI, 18 *Ἰωνάν*; dagegen 4 Kön. XXV, 23 *Ἰωνὰ υἱὸς Καρήθ*, das wahrscheinlich von einer andern Lesart stammt.

15. *Ἐνώπιον τοῦ* — aus dem hebr. לִפְנֵי entstanden kommt in den verschiedenartigsten Verbindungen vor, daß sich also dabei nicht ein bestimmter Sprachgebrauch entwickelt hat. Es wäre voreilig *μέγας ἐνώπ. τοῦ* — geradehin nach *δίκαιος ἐνώπ. τοῦ* — zu erklären: groß vor Gott d. i. wahrhaft groß, nicht bloß zum Scheine, weil gerecht vor Gott wahrhaft gerecht bedeutet. Von Naaman heißt es: „Und Naaman der Heerführer des Königes von Aram war groß vor seinem Herrn und hochangesehen"; d. i. er war vielvermögend vor seinem Herrn und in besonderer Gunst. In diesem Sinne steht „groß vor Gott" an unserer Stelle. Kein anderer paßt im Munde des Engels. Gegen Mey. mit Berufung auf Estius: talis enim quisque vere est, qualis est coram deo; ebenso Cornel. a L. Jansen u. s. w., richtig L. Brug. hac phrasi non tam significatur veritas solidi'asque magnitudinis opposita inani speciei — quam singularitas magnitudinis, quod Dominus eum faciet magnum — quod per eum geret magna negotia. — *σίκερα* kommt zuerst bei den LXX vor und ist

aus dem hebr. שכר entstanden, auch die Vulg. hat das fremde Wort sicera (hier und im A. T. an einigen Stellen) beibehalten. Hieron. (epist. ad Nepot. IV, 364) bemerkt: Sicera hebraeo sermone omnis potio quae inebriare potest, sive illa quae frumento conficitur, sive pomorum succo, aut quum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem, aut palmorum fructus exprimuntur in liquorem coctisque frugibus aqua pinguior coloratur. Die Sachbedeutung von שכר ist, wie schon Hieron. angibt: „das Berauschende, ein berauschendes Getränk", der etymol. Bedeutung kämen wir vielleicht am nächsten durch die Uebersetzung „Hitziges", also: „Wein und Hitziges". שכר çra, çri, cre — mare brennen, Fürst gegen Ges. der דקר, זקר persodere vergleicht. Die verschiedenen Arten künstlich bereiteter Getränke zählt Plin. hist. nat. XVI, c. 16 §. 5. 19 auf. *τὸ σίκερα* ist undeclinabel, nur bei Euseb. kommt der gen. *σίκερος* vor. *καὶ πνευμ. ἁγ. πλησθησ. ἔτι κ. τ. λ.* „und des hl. Geistes wird er voll sein noch aus dem Leibe seiner Mutter". *πνεύματος ἁγ.* ohne Artikel, weil es wie ein nom. propr. steht. *ἔτι* zu *ἐκ κοιλίας* „noch aus dem Leibe seiner Mutter her". Fritzsche de Wette und Mey. erklären diesen Ausdruck als eine im Griechischen gerade nicht seltene Verschränkung zweier Sätze. Ibi (sagt Fritzsche Evang. Marci p. 709 über uns. Stelle) duarum structurarum confusio obtinet, unius: *καὶ πν. ἁγ. πλησθήσεται ἔτι ἐν κοιλίᾳ* — alterius: *καὶ πν. ἁγ. πλησθ. ἐκ κοιλίας.* Mey. führt als Beispiel an Plut. Consol. ad Apoll. p. 104: *ἔτι ἀπ' ἀρχῆς ἠκολούθηκεν* (so daß sie schon *ἐν ἀρχῇ* gefolgt war). Aber eine Verschränkung kommt nur in Relativsätzen vor, und Beispiele der Attraction wie Matth. XXIV, 17, Kol. IV, 16, Luk. XI, 13 gehören nicht hieher. Ich möchte daher *ἐκ* (statt des gewöhnlicheren *ἀπό*) lieber erklären als hervorgegangen aus dem Standpunkt des Sprechenden, wie in *ἐκ δεξιᾶς*, *ἐξ ἀριστερᾶς*, wo *ἐκ* scheinbar für *ἐν* steht; z. B. *ἤκουσαν οὐδὲν ἐκ τῆς Λακωνικῆς πεπραγμένον* (Thukid.). *χρὴ ἐκ μὲν θαλάττης τὴν Εὔβοιαν προβαλέσθαι πρὸ τῆς Ἀττικῆς, ἐκ δὲ τῆς μεσογείας τὴν Βοιωτίαν* (Demosth.). vrgl. Krüg. §. 68, 17. A. 3. Aehnlich steht מן im Hebr. bei Bestimmung der Himmelsgegend, מקדם „im Osten", 1 Mos. 11, 8. „Noch aus dem Leibe seiner Mutter her (*ἐκ*, lokal)" schließt das „im Leibe" von selbst mit ein. Die genaueste Parallel. bildet Is XLVIII, 8: *ἄνομος ἔτι ἐκ κοιλίας κληθήσῃ*; so redet Gott das Haus Jakob an in Anspielung auf 1 Mos. XXV, 16. Aus dem Mutterschoose her wird Jakob fort und fort ein *ἄνομος* genannt, indem er seine *ἀνομία* noch im Mutterschoose kund gab. Der Syr. hat geradezu: „während er ist im Leibe seiner Mutter"; ebenso der Arab.: „und er ist im Leibe (وهو فى بطن) seiner Mutter". Darnach auch die beiden hebr. Uebers. בעדנו בבטן „da er noch ist im Leibe"; doch ist die wörtl. genaue Uebers. מבטן . . . עד gut hebräisch, vrgl. 1 Mos.

XLVI, 29 wo עד nachsteht; es könnte auch voranstehen und mit יִמָּלֵא verbunden werden: ורוח הקדש יִמָּלֵא עד מבטן.

17. *Προελεύσεται* „er wird vorangehen", d. i. hergehen vor; hinter ihm (nicht: nach ihm) in einiger Entfernung kommt der Herr dessen Herold Johannes sein wird. Der Abstand zwischen beiden ist ein räumlicher kein zeitlicher, daher folgt *ἐνώπιον* (angesichts), wie oben 6, 15 und noch oft gerade bei Lukas. Zu *προερχ.* in dieser Bedeutung vrgl. Matth. XXVI, 39: „er ging ein wenig voran und fiel auf sein Angesicht". *ἐν πνεύματι* — ohne Artikel, wie auch wir sagen: „in einem Elias Geiste"; *Ἠλίου* als Genit. der Eigenschaft, was wir durch zusammengesetzte Nomina ausdrücken oder durch das Adjectiv geben. Die beiden Ausdrücke „im Geiste und in der Kraft" sind synonym. Die Kraft ist eben der Geist in seiner Wirksamkeit nach außen; sie enthalten also nicht verschiedene Begriffe sondern stehen nach bekannter rhetorischer Fülle. Welche Auszeichnung für Johannes in dieser Vergleichung mit Elias, abgesehen von ihrer prophetischen Bedeutsamkeit, lag, sehen wir aus 2 Kön. II, 9, wo Elisäus „um einen Antheil zweier am Geiste des Elias" bittet, und Ebds. 15 wo die Jünger des Elisäus ausrufen: „Der Geist Eliä ruhet auf ihm." *ἀπειθεῖς* hier wie an allen Stellen im N. T. „ungehorsame", aber nicht von Kindern, dagegen ist *δίκαιοι*, sond. im allgemein sittlichen Sinne. *φρόνησις* in seiner Grundbedeutung: die Gesinnung (*τὸ φρονεῖν*, das gesinnt, bei Sinnen sein; *φρόνημα* die Sinnesart), als nähere Bestimmung folgt *δικαίων*. Die Präpos. *ἐν*, statt *ἐπί* wie zuvorsteht oder *εἰς* (zu — wenden zu), erklärt sich aus dem Gebrauche, mit Verbis der Bewegung Präpositionen der Ruhe hie und da zu verbinden, um gleich das Resultat auszudrücken, vrgl. Win. §. 50. 4. S. 367; Krüg. §. 68, 12, Anm. 2. „Bei Verbis der Bewegung bezeichnet *ἐν* das erreichte Ziel." Bei *τιθέναι* und ähnlichen Verben ist es gerade nicht selten: *θὲς ἐν φρενὸς δέλτοισι* (Gedenktafeln des Herzens) *τοὺς ἐμοὺς λόγους* Soph. fragm. 535. Gerade an uns. Stelle ist *ἐν* so bezeichnend daß wir es mit einem Worte nicht auszudrücken vermögen. Die Ungehorsamen wendet Joh. um daß sie in der Gesinnung der Gerechten wandeln. Die neutestamentl. Schriftsteller unterscheiden zwischen *ἑτοιμάζω* und *κατασκευάζω* nicht, sie setzen eines für das andere; aber deßwegen ist ihre Verbindung hier keine Tautologie, so wenig als oben „im Geiste und in der Kraft". Bei: „zu bereiten (*ἑτοιμάσαι*) dem Herrn ein zugerichtetes (*κατεσκευασμένον*) Volk", bezeichnet das participiale Adj. die zur Vollendung gelangte Thatsache: ein zubereitetes, mit allem ausgerüstetes Volk wird er herstellen.

18. *Κατὰ τί γνώσομαι* wörtlich übereinstimmend mit 1 Mos. XV, 8, im Hebr. במה אדע: „woran werde ich wissen (erkennen daß כי)?" *κατὰ τί* genau: „kraft (gemäß) welcher Sache?" vrgl. *κατὰ τοῦτο* „dem zufolge", *κατὰ*

τι „in Rücksicht auf etwas". Unser wornach würde dem κατὰ τί am nächsten stehen. τοῦτο dieses d. h. daß dieses eintreten wird.

19. In den hl. Büchern kommen drei Engelnamen vor: Michael Raphael Gabriel. Wie nun die ersten beiden eine besondere Thätigkeit ihrer Träger bezeichnen, also daß sie den Namen haben von ihrem Thun und dessen Erfolge: so erwarten wir wohl dasselbe oder ähnliches auch vom Namen Gabriel. Dazu aber paßt die scheinbar am nächsten liegende Deutung: „Starker (Kräftiger) Gottes" nicht, ein solcher wäre eher Michael; nie erscheint Gabriel als Repräsentant der göttlichen Macht und Stärke, als göttlicher Streiter und Kriegsheld. Noch weniger entspricht die moderne Erklärung „Mann Gottes" da sie zu allgemein ist und von jedem Engel der im Dienste Gottes auf Erden erscheint, gebraucht werden könnte; Richt. XIII, 6 kommt auch איש אלהים, was darnach nur die prosaische Umsetzung des mehr poetischen גבריאל wäre, als allgemeine Engelbenennung vor. Da wir nun in גבריאל die älteste Form der Bildung eines nom. propr. mit der Verbindungssylbe ִי haben, die sich in den Zusammensetzungen mit אבי, עמי, מלכי, אדוני und ein paar Appellativen neben ו vrgl. חַיְתוֹ (1 Mos. I, 24), בְּנוֹ (4 Mos. XXIV, 3, 15), מַעְיְנוֹ (Ps. CXIV, 8) erhalten hat: so glaubte ich auch auf die älteste und ursprüngliche Bedeutung von גבר zurückgehen zu dürfen, welche „zusammenziehen, flechten verbinden" ist, arab. جبر, vrgl. das bekannte Wort الجَبْر Algebra, i. e. conjunctio partium. Diese Erklärung paßt auch zu Eziongeber, עציון גבר d. i. Verbindungsrücken (Höhe) gegen: „Rücken des Mannes (oder des Riesen)", zumal wenn das alte Eziongeber nach Schubert's Vermuthung auf jener Insel lag die er also beschreibt: „Sie besteht aus zwei rundlichen, etwa anderthalb hundert Fuß hohen Hügeln welche durch eine flache Landzunge mit einander verbunden sind. Ihr Umfang ist von starken jetzt freilich an vielen Stellen zerbrochenen Mauern umschlossen." Er fährt dann fort: „diese Insel war nach der Aeußerung des sachkundigen Wellsted der inzige günstige Punkt zum sichern Ankern der Schiffe im nördlichen Theile des Meerbusens; die Vermuthung ist keine sehr gewagte: daß hier die Stätte des alten Ezeongaber gewesen (Reise, II, 378, 79)." Auf dieselbe Grundbedeutung dürfte auch גביר, גבירה, גברת zu verweisen sein: „der Verbindende, Zusammenhaltende", davon: Gebieter, besonders von Frauen, die das Hausgesinde zusammenhalten. Beachtung verdient noch daß Dan. IX, 27 הגביר bei ברית steht, wie sonst כרת; also: „er knüpfte einen Bund den Vielen", auch findet sich גבר (Mann) nur in poetischem Sprachgebrauche. εὐαγγελίζεσθαι ist ein Lieblingswort des Lukas; es findet sich bei ihm nicht bloß mit βασιλείαν (VIII, 1)

oder *τὰ περὶ τῆς βασιλείας* (Act. VIII, 12), oder *τὸν λόγον* (Ebdſ. VIII, 4), wo es im engern Sinne von der evangeliſchen Botſchaft ſteht, ſondern auch mit *χαράν* (II, 10), *εἰρήνην* (Act. X, 36) *ἀνάστασιν* (Ebd. XVII, 18) u. ſ. w., wie es bei den Klaſſikern obwohl ſeltener ſteht, z. B. *τινὶ εὐτυχίας*.

20. Wörtlich: „du wirſt ſein ſchweigend und nicht vermögend zu reden bis u. ſ. w.“ Die feierliche Rede liebt die Fülle; eine Tautologie haben wir nicht, indem „nicht vermögend“ die Art des Schweigens näher angibt. Der Ausdruck iſt ſo beſtimmt, daß er die Annahme eines „taubſtumm ſein“ geradezu ausſchließt. Der Syr. gibt es wörtlich: „du wirſt ſein ein ſchweigender (ܫܬܝܩ),“ vrgl. dazu Matth. XXVI, 6: „Jeſus aber war ein ſchweigender“. Ebenſo der Arab.: „du wirſt ſein ein ſchweigender (صامتا)“. Das Hebr. hat für „ſchweigen“ mehrere Ausdrücke; am nächſten wäre תהיה נאלם „ſein wirſt du ſchweigend“, היה nicht ſelten mit dem Particip. vrgl. 1 Moſ. III, 5. Jſ. III, 7. Auf die Bemerkung von Grotius daß חרש im Hebr. „ſtumm und taub“ bedeute, iſt einfach zu erwidern, daß es an unſerer Stelle eben auch nur „ſchweigen“ hieße wenn es geſetzt wäre, denn ſeine Grundbedeutung iſt „ſtille ſein“, im Gegenſatz von „lärmen, toben“. Zur Negation *μή* vor *δυνάμενος* ſiehe Win. p. 431: „die ſubjective Negation iſt um ſo paſſender, da eine Eigenſchaft nur erſt als angekündigt, alſo in der Vorſtellung (*ἔσῃ*) bezeichnet wird.“ Zum Conjunctiv *γένηται* vrgl. Krüg. §. 54. 17. Anm. 3: „Manche dieſer Conjunctionen (*ἕως*, *μέχρι*, *ἄχρι* u. ſ. w.) finden ſich auch ohne *ἄν*, ſelbſt in der muſtergiltigen Proſa, mit dem Conjunctiv, in ſofern der Gedanke gar nicht als problematiſch vorgeſtellt wird. Dazu Thuk. I, 137, 2: *μέχρι πλοῦς γένηται*. III, 28, 3: *μέχρι οὐ τοῖς Ἀθηναίοις τι δόξῃ*. Zu *ἀνθ' ὧν* „dafür daß (weil)“ ſiehe Win. p. 326; zur Attraction, vrgl. Krüg. §. 51, 10, Anm. 4: „Einmal an das zur Aſſimilation (die von ihm ſtatt Attraction gewählte Bezeichnung) entſtandene *ὧν* gewöhnt, gebrauchte man es auch wo wir *τούτων ὅτι* oder etwas ähnliches erwarten würden, erklärlich aus §. 46, 5 Anm. 4, 9.“ *οἵτινες* „welche“, Paſſ. (5. Aufl.): „In ſpäterer Proſa ſcheint *ὅςτις* ohne Unterſchied von *ὅς* gebraucht worden zu ſein.“ Man liebte die voller klingenden Formen. Krüg. §. 51, 8, Anm. 3: „In einzelnen Fällen ſcheint *ὅςτις* nur als vollere Form für *ὅς* einzutreten. Doch wird zumal bei attiſchen Proſaikern, eine ſolche Verwechslung überall mit Vorſicht einzuräumen ſein. In andern Verbindungen läßt ſich in *ὅςτις* wenigſtens etwas Eigenſchaftliches erkennen.“ *εἰς* — gerne bei Zeitangaben: „auf ihre Zeit hin“; nicht (ſcheinbar) für *ἐν*; z. B. *ἥκετε εἰς τὴν τριακοστὴν ἡμέραν*. Xenoph. *ἡ ναυμαχία ἐτελεύτα εἰς νύκτα* Thuk. u. ſ. w.

21. *Ἐθαύμαζον ἐν* — „ſie ſtaunten bei ſeinem Verweilen“, nicht „über“ weil dieſes durch *ἐπί* oder *περί* (*διά*) oder den bloßen Genitiv ausgedrückt würde;

ἐθαύμαζον χρονίζοντος αὐτοῦ. Ganz in derselben Bedeutung steht ἐν auch Sir. X, 21: μὴ θαύμαζε ἐν ἔργοις ἁμαρτωλοῦ: „staune nicht bei Werken eines Sünders." Es ist das temporale ἐν auf die Frage wann? vrgl. Krüg. §. 48, 2, Anm. 8: „Der Dativ nicht temporaler Begriffe als Zeitbestimmung gebraucht erfordert in der Regel ἐν, auch wenn er einen adjectiven Zusatz hat. τὰ ἐπιτηδεύματα κοινὰ ἐν πολέμῳ τε καὶ εἰρήνῃ εἶναι δεῖ. Plato." Nicht hieher gehört 2 Thess. I, 10; da haben wir ἐν in seiner eigentlichsten Bedeutung, den Umfang das Bereich die Sphäre bezeichnend: in den Gläubigen wird Christus verherrlicht, in den Gläubigen wird er bewundert; die Bewunderung und Verherrlichung der Gläubigen wird zu einer Bewunderung und Verherrlichung Christi selbst.

23. Καὶ ἐγένετο vrgl. oben V. 8; das Subj. folgt in ἀπῆλθεν; mit Recht haben Tisch. und Lachm. das Komma nach ἐγένετο gestrichen. Es ist nicht nothwendig ἐπλήσθησαν im Sinne eines Plusqpf. zu nehmen, da ὡς die Gleichzeitigkeit angibt: „sowie sich erfüllten (voll wurden) . . . ging er hinweg"; in diesen Fällen steht immer der Aorist. Zu λειτουργία siehe die Lexx.

24. Περιέκρυβεν: „sie verbarg sich ganz", περι in Zusammensetzungen: von allen Seiten, im ganzen Umfange. Zur Form vrgl. Buttm. größ. Gram. §. 114; Win. p. 80; Pass. (5. Aufl.) dagegen nimmt ἔκρυβον als Imperf. vom spätern κρύβω, wodurch wir die sehr bezeichnende Verbindung des Aorists mit dem Imperfect bekämen; siehe unten VIII, 23.

25. Ὅτι — recitativ, wie es gerne auf λέγειν folgt. ἐν ἡμέραις αἷς für ἐν ἡμέραις ἐν αἷς — eadem, si qua est scribendi negligentia in graecis scriptis reperitur (Bornem.). ἐπεῖδεν Lachm. εφειδεν Tischd. (wie εφ ελπιδι Röm. VIII, 20). Borneman will ὅτι nicht als recitat. gelten lassen: tantum abest, ut illud ὅτι abundet, ut elliptice positum existimes. Deest enim ante ὅτι haec sententia facili negotio ex antecedentibus supplenda; domi me contineo, quia aetate provectae hoc mihi deus beneficium tribuit. Ebenso Meyer: „weil so mir der Herr gethan hat u. s. w." Er fährt dann fort: „Ihre Reflexion war also: da ihre Schwangerschaft das Werk Gottes sei, dessen Obsorge beim Eintritte dieses ihres Zustandes dahin gegangen, die Schmach der Unfruchtbarkeit von ihr zu nehmen: so müße sie auch die Kundwerdung ihrer Schwangerschaft Gott überlassen. Gott werde schon seine Absicht, ihre Schmach hinwegzunehmen, zu erreichen wissen." Man sieht aber schwer ein, warum sich Elisabet deßhalb weil sie alles Gott überläßt, verbergen sollte. Da sollte sie sich gerade nicht verbergen, sondern eben alles Gott überlassen. Auch ist nicht zu übersehen daß Gott ihre Schmach schon hinweggenommen hat, aber sie will eben dieß verborgen halten.

26. Der Ortsname **Nazaret** kommt weder im A. T. noch bei **Josephus** vor; zum erstenmale (außer den Evangg.) begegnet er uns bei **Eusebius** (h. e. 1, 7) dann bei **Epiphanius** und **Hieron.** in der verkürzten Form Nazara (Nazareth: est usque hodie — viculus — nomine Nazara), die auch die arab. Uebers. (ناصرة) gewählt und die sich bis auf den heutigen Tag (en-Nâsira) erhalten hat. Daß aber Nazaret der damalige Name **wirklich** war, sieht man schon an der ganz ungriechischen Endung auf et (die Codd. schwanken zwischen *άϑ*, *εϑ* und *ετ*) und an der gleichlautenden *Γεννησαρέτ* die sich auch bei **Josephus** findet, während 1 **Makk.** XI, 67 *Γεννησάρ* (die kürzere Form) hat. Man liebte zur Zeit Christi wie es scheint die vollere Form mit der Femininendung ת welche sich später in ה erweichte oder ganz weggelassen wurde. Da ת jedenfalls Endungsbuchstabe war, fiel er bei der Bildung des nom. gentil. weg und es entstand das kurze נצרי, das gräcisirt *Ναζωραῖ-ος* wurde, neben (?) *Νοζοραῖος* wie *Σαλωμών* neben *Σολομῶν*. Im gentil. kam eine Grundform נֹצֶר zum Vorschein (nur lautlich verschieden von נֵצֶר und נֵצָר, wie נֹכֶר neben נֵכֶר und נֵכָר, בֹּשֶׂם neben בֶּשֶׂם, מֹתֶק neben מֶתֶק) ohne aber deßwegen der damalige Name der Stadt gewesen zu sein. Die Bedeutung von נְצָרַת (nach חֲמַת, רַבַּת, עֲמַת, אֵילַת, die **End.** ת im Phönizisch. gewöhnlich; kaum נֵצֶרֶת) ist die „sprossende, aufwachsende, grünende" oder auch die „behütende, wachende" und als wache haltende die „einsam hochgelegene" (vrgl. Jes. I, 8: „Stätte der Wacht", die einsam auf den Bergen liegt). Die organische Wurzel der ersten Bedeutung ist נ־צר, צ־הר זהר; die der zweiten Bedeutung נ־טר, *τηρ-ειν*, tueri (das freilich auch wider auf צר reducirt werden könnte). Beide Bedeutungen paßten auf Nazaret, indem es eine überaus fruchtbare Umgebung hatte und zugleich an einen steilen Bergrücken mit fast unbegränzter Aussicht vom großen Hermon bis an das Meer einsam und eng zusammengedrängt hingebaut war. **Hengstberg** (Christol. II, 124. 2 Aufl.) nimmt נֵצֶר als den eigentlichen und zur Zeit Christi üblichen Namen der Stadt an, so daß Nazaret als willkührliche Umbildung erschiene, aber ohne Beweis; denn die von ihm beigebrachten Zeugnisse der Juden gehören entweder nicht hieher oder sind ohne Beweiskraft. **Dav. de Pomis** wohl sagt: „Nozri (נצרי d. i. Nazaräer) ist der welcher geboren ist in der Stadt Nezer (נצר) in Galiläa"; aber **de Pomis** war ein italienischer Jude des sechzehnten Jahrhunderts! Die Stellen aus dem Talmud über einen בן נצר (**Burt.** f. 1383. **Lightf.** II, 578. **Eisenmeng.** I, 139) lassen unentschieden, wer dieser ben Nezer sei; erst die **Commentatoren** deuten es von Jesus von Nazaret. Das sind keine Argumente gegenüber der evangelischen Bezeugung.

27. Zu *ἐμνηστευμένην* siehe Matth. I, 18; ebenso zu *Μαριάμ*. Luk. hat von Maria der Mutter Jesu das Indeclinabile *Μαριάμ*, von den andern Marien *Μαρία*; schwankend ist Act. I, 14, *Μαριάμ* nach Tisch. *Μαρίᾳ* nach Lachm.; von den andern Evangelisten hat Matth. einmal *Μαριάμ* XIII, 55 (II, S. 246 flgd.).

28. *Χαριτόω* heißt: mit einer *χάρις* versehen, wie *στεφαν-όω* mit einem Kranze, *πτερ-όω* mit Flügeln, *ψυχ-όω* mit einer Seele versehen. *χάρις* seiner Wurzelbed. nach *χαρ*, *χαιρ-ω*, car-us, gra-tus, gra-tia steht unserm Freundlichkeit am nächsten, und zwar entweder subjectiv: Freundlichkeit die man an sich trägt, und da ist sie Anmuth Lieblichkeit Grazie (im höheren Sinne), oder objectiv: Freundlichkeit die man jemanden zuwendet, und da ist es Huld Gunst Gnade mit allen ihren Früchten. Im neutestamentlichen Sprachgebrauche steht *χάρις* in diesem zweiten objectiven Sinne und bezeichnet vorzugsweise die göttliche Gunsterweisung, d. i. jene welche von den Theologen gratia genannt wird: dona illa supernaturalia quae intuitu meritorum Jesu Christi nobis conferuntur. Die nicht seltene Erklärung von gratia durch id quod gratis datur, ist etymologisch unrichtig. Wählen wir nun für diese *χάρις* im Deutschen das Wort Gnade, dann entspricht *χαριτ-όω* genau unserm be-gnaden (be-seelen, be-kränzen), was freilich (nicht gleichbedeutend mit be-gnadigen) ungewöhnlich ist und mißverständlich genommen werden könnte, wie das lateinische formell genau entsprechende grati-osus (-osus bezeichnet Besitz und Fülle, lapidosus, periculosus), indem dieses nur die gratia im subjectiven Sinne bezeichnet. Darum wählte die Vulg. gut ihr gratia plena und unser „begnadet" wäre nur in so ferne zuläßig als es dem „voll der Gnade, mit der Gnade begabt" gleich gesetzt würde, wie be-seelt (wo es im buchstäblichen nicht tropischen Sinne steht) d. i. mit einer Seele erfüllt. Es verdient Beachtung daß alle alten Uebers. des Wortes *κεχαριτομένη* genau mit der Vulg. übereinstimmen, sie geben es umschreibend: „gnadenvoll" — der Syr. Arab. und die goth. Uebers. — *εὐλ. σὺ ἐν. γυν.* fehlt. B L cop. sah. arm. u. s. w. Tisch. läßt es weg, Griesb. bezweifelt, Lachm. behält es. Es scheint aus V. 42 in uns. V. hereingekommen zu sein.

29. *Ἰδοῦσα* fehlt B D L; Tisch. und Griesb. streichen es; die alt. lat. Texte haben ipsa autem ut vidit, Ambros. cum vidisset angelum, Aug. quae cum vidisset. Das gegenwärtige cum audisset kam erst später in den Text. *ἰδοῦσα* scheint Glosse zu *ἡ δέ*. Wenn es aber auch echt ist, ändert dieß an der oben gegebenen Erklärung nichts, weil *ἰδοῦσα* nicht den Grund des Erschreckens enthält, sondern den Vorgang nur anschaulich erweitert. *ποταπός* nach dem spätern griech. Gebrauche: von welcher Beschaffenheit, von welcher Art? wofür die Attiker *ποῖος* gebrauchen. Ueber die verschiedene Schreibung *ποδ.* und *ποτ.* vrgl. Pass. 5 Aufl. D liest *ποδαπος*. Der Optat. (*εἴη* ohne *ἄν*) steht von subjecti-

der Möglichkeit, von etwas rein Gedachtem, daher in Erzählungen nach dem Präter., wenn Jemand mit einer Frage eingeführt wird, die bloß auf seine Vorstellung Bezug nahm. Win. §. 41. c. p. 267. Oder wie sich Curtius (§. 528) kürzer und bestimmter ausdrückt: Der Optat. ohne *ἄν* trete ein als Vertreter des Indicativs, d. h. wenn ein histor. Tempus im Hauptsatze stehe, in dem Falle daß der abhängige Satz, unabhängig gedacht, den Indicativ haben müßte: *εἶπον ἥντινα γνώμην ἔχοιμι* (direct *εἶχον* — dixi quam sententiam haberem).

31. Zu *συλλαμβάνω* mit und ohne *τὸ ἔμβρυον* vrgl. die Lexx.

32. Bei *ὑψίστου* fehlt der Artikel, weil das Wort entsprechend dem hebr. עליון als nom. propr. behandelt wird; es hat den Artikel nur wo *Θεός* mit dem Art. vorausgeht Mark. V, 7 *τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου*. Act. VII, 48. Hebr. VII, 1. *κύριος ὁ Θεός* das יהוה אלהים, in der feierlichen Rede beliebt, יהוה ist der Bundesgott. „Seines Vaters“ — woraus man mit Recht folgert daß auch Maria ein Glied der königlichen Familie war.

33. *Ἐπί* mit dem Acc. wie unten XIX, 14, 27. Röm. V, 14 bei Personen; mit dem Gen. bei Ländern, Matth. II, 22. Apoc. V, 10 *βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*. Zu *βασιλεία* Königthum, Königsherrschaft, nicht Reich in unserm geographischen Sinne vrgl. Matth. III, 2. Auch die Form spricht dafür, denn die von Verbis auf *ευω* gebildeten Substantiva auf *εια* bezeichnen die Handlung, *παιδεύω* erziehe, *παιδεία* Erziehung.

34. *Ἄνδρα οὐ γινώσκω* übersetzt Mald. und nach ihm andere durch: virum meum; allein in diesem Falle könnte der Artikel nicht fehlen: *τὸν ἄνδρα* = *τὸν ἄνδρα μου*, indem der Art. zugleich das pron. poss. ersetzt, wie bekanntlich oft im Griech. eintritt (Curtius, §. 373). Der Ausdruck lautet ganz allgemein: was Mann heißt, erkenne ich nicht.

35. Vor *δύναμις* fehlt der Artikel, weil ihn auch das vorhergehende *πνεῦμα* nicht hat. Beide nom. hatten durch den Gebrauch fast die Geltung von Eigennamen erhalten; ähnlich steht *βασιλεύς* (wo von persischen Königen die Rede ist) *πρυτάνεις*, *ἀκρόπολις* (in Athen) bei den Klassikern ohne Artikel. Die griech. Sprache hat hierin größere Freiheit als die deutsche. *ἐπισκιάσει* mit dem Dat. *σοί*, ebenso Mark. IX, 7. Act. V, 15 (dagegen Matth. XVII, 5. Luk. IX, 34 mit dem Acc.) — als dat. commodi: „Schatten werfen dir zum Besten“. In *ἐπί* liegt nicht die Bedeutung des „über“ = supra, sondern des „über = ob — hiezu, wegen“, über-schatten ist daher nicht ganz genau, eher: Schatten hinwerfen, „hinschatten zu dir“. Im Hebr. entspricht genau צלל vrgl. Ezech. XXXI, 3: חרש מצל „schattengebendes Dickicht“. Der Arab. hat dasselbe Verbum ظلّ,

dagegen (erklärend) der Syr. ܓܢ (habitare) vrgl. Joh. I, 14 wo *ἐσκήνωσεν* mit ܐܓܢ gegeben wird. Die latein. Uebers. der Lond. Polygl. durch recumbet ist irreführend, als ob es ein Aph. von ܓܢ̇ wäre, was incubuit, recubuit bedeutet. Die beiden hebr. Uebers. haben mit Unrecht סכך (bedecken) gewählt. Die Uebers. des Partic. *τὸ γεννώμενον* hängt von der Lesart ab, die hier schwankend ist. Stoßen wir *ἐκ σοῦ* aus, wie die meisten Auctoritäten wollen, so lautet der Satz: „darum wird auch das gezeugt werdende Heilige“; behalten wir es bei nach C Vulg. Syr. Ar. und den Vätern, dann ist zu übers.: „darum wird das aus dir geboren werdende Heilige“. Kritisch ist die erste Lesart beizubehalten, da *ἐκ σου* aus Matth. I, 16 eingeschaltet werden konnte, und das Pass. im N. T. fast immer in der Bedeutung „geboren werden“ vorkommt. *γεννᾶν* enthält eine Doppelbedeutung (erzeugen und gebären) gleich dem hebr. ילד, die wir im Deutschen nicht durch ein Wort geben können. Daß *ἅγιον* Subject ist, unterliegt keinem Zweifel; alle Alten nahmen es so, wenn sie auch den Satz umschreibend widergaben, z. B. Syr.: „darum ist eben der der geboren wird aus dir, ein Heiliger ist er und Sohn des Höchsten wird er genannt werden“. Zum nachdrücklichen ܗܘ ܗܘ (eben derselbe) vrgl. Uhlemann, syr. Gramm. §. 58 B. 9. Anm. (p. 163. 2. Aufl.). Arab.: „darum (ist) der geboren werdende aus dir ein Heiliger, und Sohn Gottes wird er genannt werden“. Der Grieche liebt das substantivirte Neutrum bei Angabe von leiblichen wie geistigen Eigenschaften; daß aber hier nur der griech. Sprachgebrauch entscheidet, liegt auf der Hand, weil der Hebräer ein Neutrum gar nicht hat. Wenn Borneman dagegen einwendet: nihil his simile habet Gersdorf; so dient als einfache Erwiderung, daß nur darnach gefragt werden könne, ob es griechisch sei oder nicht. Abzuweisen ist de Wette: „das Geborne wird als heilig Sohn Gottes genannt werden.“ Noch weiter irrt Hofmann ab, der nach *κληθήσεται* Komma setzen will: „Darum wird das gezeugt werdende heilig heißen, Sohn Gottes.“ Die griech. Construction ist der Art daß sich das Hebr. nur muthmaßlich geben läßt, הקדוש הנולד (vrgl. Ps. XXII, 32 עם נולד populus nascendus), so gewöhnlich; einfacher aber scheint mir die Beibehaltung des temp. fin. beim stat. constr. mit ausgelassenem Relativ, also etwa (הִוָּלֵד oder) עַל־כֵּן קָדוֹשׁ נוּלַד „darum wird der Heilige welcher gezeugt (geboren werden) wird“.

36. *Καὶ ἰδοὺ — καὶ αὐτή* lesen Lachm. und Tisch. ohne Interpunction; die wörtlich genaue Uebers. darnach ist: „und siehe Elisabet deine Verwandte und selbst empfangen habende“. Beim Partic. *συνειληφυῖα* ist nicht ein ausgelassenes *ἐστί* zu suppliren, wie de Wette will (Mey. und Bornem. haben darüber nichts), sondern die Construction ward durch die Apposition welche sich zu einem

ganzen Satze erweiterte, gestört und unterbrochen. *συγγενής* Tisch. nach B; Lachm. nach A D hat die Nebenform des Femin. *συγγενίς* (vrgl. dazu Win. p. 64); das Adjectiv gebraucht der Grieche in einem so weiten Sinne wie wir „verwandt". *οὗτος* ist Subj. *μὴν ἕκτος* das Prädicat weßhalb der Artikel fehlt. Zum jonischen Dativ *γήρει* vrgl. Alex. Buttm.

37. Das Verb. *ἀδυνατέω* kommt nur zweimal (noch Matth. XVII, 20) im N. T. vor; beidemal aber intransitive und entsprechend dem hebr. נפלא dessen Uebers. es nach den LXX ist. Wenn wir erwägen: 1 daß sprachlich die intransitive Bedeutung unbezweifelt zuläßig ist, da die Verba auf — *έω* einen Zustand oder eine Thätigkeit bezeichnen, und *ἀδύνατος* active und passive Bedeutung hat, unvermögend und unmöglich, also dieselbe auch naturgemäß auf das v. *ἀδυνατ-έω* übergeht; 2 daß unser Satz aus dem alt. Test. herübergenommen ist, aus Stellen wo über die Bedeutung von *ἀδυν.* gar kein Zweifel sein kann, näml. 1 Mos. XVIII, 14: „Ist ausgezeichnet (wunderbar, groß) vor dem Herrn (יפלא מי״) ein Wort?" d. i. ist ein Wort zu groß, zu wunderbar für den Herrn, größer als er? was die LXX übersetzen: *μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα*; ferner Zach. VIII, 6: „Wenn es wunderbar (יפלא — schwer) sein wird in den Augen dieses Volkes, soll es auch wunderbar sein vor mir?" was bei den LXX lautet: *εἰ ἀδυνατήσει — μὴ καὶ ἐνώπιόν μου ἀδυνατήσει*; dazu Job XLII, 2: *οἶδα ὅτι πάντα δύνασαι, ἀδυνατεῖ δέ σοι οὐδέν* (wörtl. nach dem Hebr.: und daß nicht abgeschnitten ist von dir ein Gedanke); endlich Jer. XXXII, 17 לא יפלא ממך כל־דבר, was ganz wörtlich in unserer Stelle widerholt wird: *οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ σοὶ* (= *τῷ Θεῷ*) *πᾶν ῥῆμα*, obwohl die LXX hier: *οὐ μὴ ἀποκρυβῇ* haben: wenn wir das zusammenstellen, bedarf die traditionelle Uebers. keiner weitern Vertheidigung, z. B. gegen Meyer der sagt, es sei kein Grund vorhanden die rein griechische Bedeutung von *ἀδυνατέω* unvermögend sein zu verlassen, und beifügt: „Daher nicht: bei Gott ist kein Ding unmöglich, sondern: nicht kraftlos wird von Seiten Gottes jeder Spruch sein." Der Syr. hat treffend: quoniam non est difficile ܥܛܠ, vrgl. dazu Marc. VII, 18 und zum Adj. ܥܛܝܠܐ Matth. XIX, 23, es entspricht dem arab. intransit. عَضِلَ difficilis fuit. — *ῥῆμα* heißt im neutestamentl. Sprachgebr. nur Wort; es bedarf auch hier keiner andern Erklärung; Gott kann jedes Wort sprechen, durch ihn wird das Wort zur That, das Wort welches nicht zur That werden könnte, wäre ein unmögliches, dieß aber gibt es nicht bei ihm. *οὐκ* gehört zu *ἀδυνατήσει* und das Fut. steht weil wir eine Sentenz haben. Statt *παρὰ τῷ ϑεῷ* (Lachm.) liest Tisch. nach *παρα του ϑεου* nach B D. Am Sinne ändert sich nichts, *παρά* mit dem gen. bezeichnet den Ursprung, mit dem dat. die räumliche Nähe; *παρά*

τινος steht bei Passivis, daher auch bei Intransitivis: nicht gibt es ein Unmöglich sein von Seite Gottes (wohl aber von Seite der Menschen).

39. Ἀναστᾶσα δὲ — ἐπορεύθη ist genau das hebr. ויקם וילך „und er stand auf und ging". Ges. (thesaur.) bemerkt zu קום (surgere): sexcenties praemittitur verbis eundi, proficiscendi. Eine Hindeutung „augenblicklichen Gehens" enthält die Phrase nicht, sie entsprang nur aus der anschaulichen Art des Hebräers sich auszudrücken. εἰς τὴν ὀρεινὴν sc. χώραν „in die Gebirgsgegend"; über diese sehr gewöhnliche Ellipse siehe Krüg. §. 43. 3. Anm. 3. μετὰ σπουδῆς cum festinatione, aber so daß besonders die Bereitwilligkeit mit der Maria die Beschwerden der Reise ertrug, hervorgehoben wird; es geschah prompto animo, cum alacritate mentis; „mit Eifer" entspräche vielleicht am besten; vrgl. Röm. XII, 8 wo ἐν σπουδῇ und ἐν ἱλαρότητι parallel zu einander stehen. Ἰούδα ist der gen. von Ἰούδας und bezeichnet den Stamm Juda. Die Eintheilung des Landes nach Stämmen bestand nicht mehr, aber in einzelnen Fällen hatte sich diese ältere Benennung unter dem Volke erhalten. Im N. Testam. kommt neben dem gewöhnlichen Ἰουδαία noch an zwei Stellen Ἰούδας vom Lande vor, Matth. II, 6 γῆ Ἰούδα (gen. = τοῦ Ἰούδα) und ebds. ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα (= τοῦ Ἰούδα). Eine andere Frage ist, ob dieser Unterschied auch im Hebr. ausgedrückt wurde, oder etwa nur im Griech. statt hatte; ich glaube ersteres, denn Dan. II, 25 steht יְהוּד vom Lande, während יהודה immer vom Stamme vorkommt; ebenso hat der Syr. ܝܗܘܕ für das Land (Ἰουδαία) und ܝܗܘܕܐ für den Stamm= und Personennamen. πόλις Ἰούδα wie πόλις Δαυΐδ II, 4, 11. Daß Jerusalem nicht gemeint sein kann, leuchtet ein; nie und nirgends wird Jerusalem der Art bezeichnet; auch lag es gar nicht im Stamme Juda sondern im Stamme Benjamin. Ἰούδα als Städtename selbst zu nehmen, verdorben aus יוּטָה was die LXX Ἰτάν lasen, könnte als veraltet gelten, wenn nicht neuerdings Robinson auf diese pure Caprice zurückgekommen wäre. ἐν ταῖς ἡμ. ταύταις ist allgemeine Anknüpfung und Zeitbestimmung und mildert ἀναστᾶσα, daß man nicht etwa die Vorstellung sich mache, Maria sei in demselben Augenblicke buchstäblich (von ihrem Sitze etwa) aufgestanden und weggegangen.

41. Daß σκιρτάω „hüpfen springen" nicht bloß von Thieren vorkommt sondern auch von Menschen, enthalten schon die gewöhnlichen Wörterbb.; eine Reihe von Beispielen bietet noch Wetstein.

42. Εὐλογέω ist die wörtliche genaue Uebersetzung des hebr. ברך: loben, preisen, beglückwünschen Diese Grundbedeutung bleibt in allen Anwendungen, auch da wo Gott das Subj. zum Verbum ist; das „beglückwünschen" durch ihn wird eben nur zu einem factischen; was er anwünscht, theilt er mit, wofür

dann wir den Ausdruck „segnen“ haben, der sich in den alten Sprachen streng genommen gar nicht vorfindet; denn sie bilden aus dem Verbum das Nomen, unsere Sprache umgekehrt aus dem Nomen das Verbum. Nicht schlechthin also und für alle Fälle läßt sich *εὐλογέω* mit „segnen“ übersetzen, sondern nur da wo es Sinn und Zusammenhang gestatten, z. B. wenn das *εὐλογεῖν* leblose Dinge betrifft, oder wie gesagt von Gott ausgeht. Selbst die Grundstelle 1 Mos. I, 22 u. s. f. könnte man recht gut übersetzen: „Und Gott pries (beglückwünschte) sie dadurch daß er sprach (לאמר ... יברך): Seid fruchtbar und mehret euch!“ Die Wurzelbedeutung ברך welche sich im Syr. und Arab. sowie im Nomen ברך (Biegung, Bug, Knie) erhielt, ist „beugen, kniebeugen“, davon Piel: „mit gebeugten Knieen etwas sprechen, huldigen“. *σύ* ist Subj., *εὐλογημένη* Prädicat, die bloß logische Copula fehlt, da sie im Griech. leicht weggelassen werden konnte, im Hebräischen regelmäßig fehlt: „eine Gepriesene (bist) du“; vrgl. das bekannte *οὐ πολὺς χρόνος* „es ist nicht lange Zeit her“. Hie und da fehlt *ἐστί* selbst, wo es nicht bloße Copula ist; Krüg. zu Thukid. I, 120, 4 (p. 131). Der bildliche Ausdruck „Leibesfrucht“ ist im Griech. gerade nicht geläufig, indeß seiner Natur nach deutlich; ein ähnlicher kommt Eurip. Jon. 815 vor: *ἄλλης γυναικὸς παῖδας ἐκκαρπούμενος* „von einem andern Weibe Kinder als Frucht gewinnend (erzielend).“ In *εὐλογ.* einen Positiv statt des Superlativs anzunehmen (wie noch Win. §. 36 p. 220 will) ist unnöthig; denn *ἐν γυναιξίν* steht nicht für den Gen., wie etwa *ὦ φίλα γυναικῶν*, *ὦ σχέτλι' ἀνδρῶν* u. s. w., sondern in seiner eigentlichsten Bedeutung „in, im Kreise von, unter“; eine seliggepriesene unter Weibern.

43. *Πόθεν* sc. *γέγονεν*, vrgl. Matth. I, 22, XXI, 4, XXVI, 56, Mark. XIII, 19; oder *ἐγένετο* Matth. XXV, 6 nach B u. s. w. *ἵνα* daß, nicht damit. Erklärungen wie sie Mey. zu geben sich genöthigt sieht, bestätigen nur um so mehr die Thatsache daß *ἵνα* auch für den Infin. stehe, statt sie zu verneinen, wie er will. Er sagt: „*ἵνα* nicht gleich *τὸ ἐλθεῖν*, sondern telisch: woher ist mir dieß zu Theil geworden, damit die Mutter meines Herrn zu mir käme?“ Passow (5. Aufl.) dagegen: „Auch statt *ὥστε* wird *ἵνα* mit dem Conj. gebraucht bei Plut. und bei Spät., z. B. *τί μοι πώποτε τοιοῦτο συνέγνως, ἵνα τοιαύταις με κολακεύσῃς ἡδοναῖς*; Plut. Mor. p. 333. A. Beispiele dieser Construction hat Wyttenbach zu Plut. Mor. vol. 6. p. 517 gesammelt (s. v. *ἵνα*. II, 1483).“ Vrgl. ferner 1 Joh. IV, 17 dazu Lücke und Huther.

45. *Ἡ πιστεύσασα* quae credidit wie L. und T. im latein. Texte haben, erst spätere Hss. lesen credidisti. Zu *πιστεύειν ὅτι* vrgl. Act. XXVII, 25 *πιστεύω τῷ Θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται, καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι.* Mark. XI, 23 *πιστεύσῃ ὅτι ἃ λέγει γίνεται*, ebd. 24 *πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε.* Joh. IV, 21

πίστευέ μοι ὅτι ἔρχεται ὥρα. VIII, 24. X, 38. X, 27, 42 u. s. w. An allen diesen Stellen hat die Vulg. quia, so daß es gleichbedeutend steht mit quod zur Angabe eines factischen Umstandes, nur in unserm V. gibt sie *ὅτι* mit quoniam. Daß hier *ὅτι* als Angabe des Glaubensobjectes stehe, nehmen die griech. Erklärer an z. B. Euthym. *μακαρίζει τὴν Μαρίαν ὡς πιστεύσασαν τοῖς λελαλημένοις.* Titus (von Bostra) nach Luc. Brug.: praedicat eam beatam ut quae certo ea effectum sortitura crediderit, quae ipsi a Domino praedicata fuerant. Die Pesch. hat ܕ mit folgendem Partic. beata quae credidit (ܕܗܘܐ) quod erit, vrgl. Joh. XI, 24 scio (ܕܩܐܡ) quod resurgens erit. Im Arab. steht أن (daß); auch die goth. Uebers. hat thatei (quod). quoniam würde im Syr. lauten ܡܛܘܠ ܕ oder ܡܛܠ ܕ.

47. Aeltere wie neuere Erklärer suchen einen Unterschied zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα*, wie beide Worte hier gebraucht werden, festzustellen. Die ältern beziehen *ψυχή* auf die niederern, *πνεῦμα* auf die höhern geistigen Kräfte, oder das eine Wort auf den Verstand das andere auf den Willen, vrgl. Luk. Brug. Jansen u. s. w.; von den neuern sagt z. B. Baumgarten: „*ψυχή* — *πνεῦμα*: Gemüth — Gefühl"; Meyer: „*ἡ ψυχή μου* das Vermittelnde zwischen *πνεῦμα* und Leib (Beck bibl. Seelenl. p. 11 flg.), welches die Eindrücke von außen nach innen empfängt und hier durch den Mund ausspricht, was im *πνεῦμα* vorgegangen ist." Aber dagegen ist daß die ersten beiden Versglieder nicht erge zusammengehören, sondern nur b und c, wogegen a für sich allein steht, indem es das Thema bildet; ferner daß die Seele als ein Drittes im Menschen nie bezeichnet wird; die hl. Urkunden des A. T. wissen bloß von Seele und Leib, oder Geist und Leib, nie aber von „Seele Geist und Leib", nur der Apostel hat an einer Stelle 1 Thess. V, 23 alle drei Ausdrücke nebeneinander. Indeß davon abgesehen, würde der Seele als dem Wahrnehmungsvermögen das „groß machen" nicht zukommen, denn dieß ist eine Thätigkeit des Verstandes. Wenn verschiedene geistige Kräfte bezeichnet werden sollten, müßte stehen: „Mein Herz machet groß und meine Seele frohlockt"; denn Freude und Trauer geht von der Seele aus wo sie als die begehrende Kraft der im Herzen denkenden entgegentritt. Beide Ausdrücke „Seele und Geist" stehen hier gleichbedeutend, wie an andern Stellen „Herz und Geist", vrgl. Ps. XXXIII, 19. L, 19. Daß רוח hundertmal ganz gleich נפש gebraucht werde, darüber belehrt der oberflächlichste Blick in jede Concordanz, vrgl. Pred. III, 19, 21. XII, 7, Job XII, 10 (anima [רוח] omnis corporis humani) Js. XLII, 5 u. s. w. Dazu uns. Bem. zu Matth. XXII, 37. — Der Aor. *ἠγαλλίασε* macht keine Schwierigkeit, denn die Freude war schon da, als Maria ihren Lobgesang anhob. „Meine Seele macht groß (*μεγαλύνει*)" ist strenges Präsens, weil dieß erst in diesem Augenblicke eintritt,

nicht aber so „mein Geist frohlockt", denn dieses fand schon zuvor statt und trieb zum *μεγαλύνειν* an. Der Aor. bezeichnet hier wie überall eine vollkommen eingetretene Wirklichkeit die fortdauert. Zum Verb. *ἀγγαλιάομαι* (hier Activum) bemerkt Buttmann (Gramm. d. Neutest. Sprachgebr. S. 45): „Dieses dem N. T. und den LXX, wie auch den Kirchenschriftstellern eigenthümliche, den profanen Skribenten so gut wie unbekannte Verbum ist aller Wahrscheinlichkeit nach gar kein griech. Wort, sondern orientalischen Ursprungs, neugebildet aus dem hebr. גיל frohlocken, welches vielfach besonders in den prophetischen Schriften durch *ἀγαλλιᾶσθαι* übersetzt wird. Mit dem Worte *ἀγάλλομαι* hat es demnach ursprünglich gar nichts zu thun, wohl aber mag, wie dieß in allen Sprachen bei Aufnahme von Fremdwörtern geschieht (Grimm, Vorr. zum deutsch. Wörterb. p. XXVI), Anlehnung an dieß bekannte Wort, womit es auch in der Bedeutung eine entfernte Aehnlichkeit hat, stattgefunden haben. Der hebr. Konsonant י trat bei der Reception des Wortes an die dem griech. Sprachorgane bequemere Stelle hinter die Liquida." Ich hatte unabhängig von Buttm. dieselbe Ableitung versucht. *σωτήρ* Heiland, nicht das unbestimmte „Beglücker" wie Mey. Baumg. und de Wette wollen. Im Hebr. wurde das Abstr. gebraucht, „Gott meines Heils" d. i. mein Heilsgott, eine Bezeichnung Gottes die noch oft vorkommt, vrgl. Ps. XVIII, 47, wo in der parall. Stelle 2 Sam. XXII das noch stärkere: „der Felsengott meines Heiles" steht; Mich. VII, 7. Js. XVII, 10, wo neben „Gott deines Heiles" steht: „Felsen deiner Befestigung"; Ps. XXVII, 9. Nirgends an diesen Stellen ist von „beglücken" die Rede sondern immer nur von „Hilfe Heil Rettung Erlösung".

48. Zu *ἐπέβλεψεν* vrgl. V. 25. „Niedrigkeit seiner Magd" d. i. seine niedrige Magd, aber mit dem Nachdrucke auf dem Adjectiv. Diese Ausdrucksweise welche im Hebräischen sehr gewöhnlich ist, da es unsere meisten Adjective auf diese oder ähnliche Art durch Nomina ausdrücken muß, man vergleiche nur das unzähligemal vorkommende כל (omnis), geht durch alle Sprachen. Mit Unrecht beruft man sich allgemein auf 1 Sam. I, 11, wozu man noch 2 Kön. XIV, 26 und Ps. XXV, 18 bezieht, indem an allen diesen Stellen עני steht: „er hat angesehen das Elend", was hier nicht paßt, obgleich es die hebr. Ueberss. aufgenommen haben; nur דלה entspricht, vrgl. 2 Kön. XXIV, 14 „(keine blieben zurück) als die Niedrigkeit des Volkes der Erde דלת עם־הארץ d. i. die niedrigsten des gemeinen Volkes", dazu Jer. XXXIX, 10: „und vom Volke von den niedrigen die nichts hatten u. s. w.", ebds. XL, 7: „von der Niedrigkeit des Landes (מדלת הארץ von den niedrigsten im Lande) u. s. w." Oder שפל Ps. CXXXVI, 23. Pred. X, 6, daneben שפלה Js. XXXII, 19. עני heißt nicht Niedrigkeit, sondern Elend (afflictio miseria). Die Pesch. hat ܡܟܝܟܘܬܐ — von ܡܟܝܟ stratus,

dejectus est; also: Demuth; ebenso der Arab. تواضع conj. VI. se humiliavit, eine erklärende Uebersetzung.

49. *Μεγαλεῖα* uns. Ausg. mit Tisch. (ed. VII); *μεγαλα* Lachm. mit der Vulg.; in der Interpunction stimmen beide zusammen, und ich folgte ihnen weil sie rhythmisch die allein richtige ist. Auch *μεγαλεῖα* müßen wir im Deutschen mit „großes" (etwa: großartiges) übersetzen, da das hebr. Wort גדלות lautete, vrgl. Ps. LXXI, 19. CXLV, 3 (*μεγαλωσύνη*), nicht נפלאות was die LXX mit *θαυμάσια* (Ps. XL, 5 — nach den LXX) geben. Großes sind große Thaten (Großthaten) die Gott für Maria und in ihr für das ganze Volk gethan hat *μοί* steht also nicht für *ἐν μοι* was den Sinn etwas ändern würde. קדוש von der sanskr. Wurzel dhush, welche Bopp ohne weitere Bemerkung, Lassen dagegen als ungebräuchlich aufführt, d. i. glänzen, ק־דש splendidum, purum esse, ח־דש novum esse, ד־שא enitere; vrgl. Delitzsch Jesur. p. 155. *ἅγιος* wird von Bopp auf yag'-colere, sacrificare (*ἅζω* — *ἅγιος*) zurückgeführt, auch Benfey. I, 434, doch combinirt er *ἁγ* noch mit su+ak'kh' (ak'kha = rein durchsichtig), was im Latein. sac-er wurde und mit der Wurzelbedeutung des hebr. קדש zusammenstimmen würde.

50. *Ἔλεος* — sonst gerne *χάρις*, in den Pastoralbr. stehen beide nebeneinander; der Unterschied besteht wohl nur darin daß *χάρις* die Natur, das Wesen der Gnade an sich bezeichnet, *ἔλεος* zugleich die damit verbundene Liebesgesinnung gegen den Menschen; *ἔλεος* entspricht darnach unserm „Erbarmung" (misericordia) und dem hebr. רחמים, ar. رحم, *χάρις* unserm „Gnade" und dem hebr. חסד; doch wird die Ausscheidung wie begreiflich nicht strenge eingehalten. Wo im Hebr. beide nebeneinander stehen, setzen die LXX *ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς* Ps. CIII, 4. Os. II, 19, (nach dem Hebr. 21). *εἰς γενεὰς καὶ γενεάς* Tisch. nach B C und dem lateinischen Texte (bei Lachm. und Tisch.) in progenies et progenies; ebenso Aug. Copt. Syr.; Lachm. *εις γενεας γενεων* nach A D und a b c: in saecula saeculorum. Die gegenwärtige Lesart a progenie in progenies ist erst spät entstanden aus *απο γενεας εις γενεαν*, und enthält nur die Erklärung von *εἰς γ. και γ.* „Auf Geschlechter und Geschlechter hin" ist gleich „von Geschlecht zu Geschlecht".

51. *Ἐποίησε κράτος* ist das hebr. עשה גבורה oder עז, wogegen עשה חיל im Griech. (den LXX) durch *ποιεῖν δύναμιν* „eine Macht schaffen" gegeben wird, vrgl. hierüber 5 Mos. VIII, 17, 18. Ps. LX, 14: „In Gott (נעשה חיל) werden wir schaffen eine Macht (wir werden eine Macht erwerben, mächtig werden)"; Ezech. XXVIII, 4: „durch deine Weisheit und Einsicht hast du dir

geschaffen eine Macht (חיל), hast du dir gemacht Gold und Silber." Ps. CXVIII, 16: „die Rechte des Herrn erhebet (רוממה), die Rechte des Herrn schaffet eine Macht." Auch sagt der Hebr. זרוע עז und זרוע כח „Arm der Kraft", sowie זרוע עם־גבורה „Arm mit Kraft", nicht aber זרוע חיל, wohl aber אנשי חיל was immerhin auf eine Verschiedenheit hinweist zwischen עז und חיל, wenn sie auch nicht überall hervortritt. *ὑπερήφανοι* sind die גאים Ps. XCIV, 2. Zum Dativ *διανοίᾳ* siehe Win. p. 193 und Krüg. §. 48, 12 und 13.

52. Zu *καθεῖλε* siehe eine Reihe von Beispielen bei Raphel, auch Wolf: Profani scriptores nunc simpliciter *καθαιρεῖν* dicunt de eo, qui alterum in alto constitutum deturbat, nunc cum addita voce *δύναμις*. Sir. X, 14 stimmt fast wörtlich mit uns. V. überein: *θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος καὶ ἐκάθισε πραεῖς ἀντ' αὐτῶν*, in der Vulg. ist es V. 17.

53. *Ἀγαθῶν* ist das Adjectiv; Ps. CIII, 5 und CVII, 9 geben die LXX den Sing. טוב des Hebr. durch den Plural *ἀγαθά*; im Deutschen entspricht besser die Beibehaltung des Sing. Der Grieche setzt gern den Plural des Neutrums, Krüger §. 44, 4: „Beim Plural des Neutrums ist die Vorstellung vereinzelnter Dinge oft ziemlich verwischt"; z. B. *ἀδύνατα ἐφαίνετο εἶναι πολεμεῖν* Thuk. Man sieht leicht was es auf sich habe, wenn ältere (Wolf u. s. w.), selbst neuere *ἀγαθά* von Lebensmitteln zunächst deuten: *ἀγαθά* ut alibi, ita hoc quoque loco proprie de cibis et victu dicitur. Bornem. Zu *ἐξαπέστειλε* vrgl. Job. XXII, 9: *χήρας δὲ ἐξαπέστειλας κενάς* (שלחת ריקם) „die Wittwen schicktest du leer fort".

54. Vrgl. Js. XLI, 8, 9 *σὺ δὲ Ἰσραὴλ παῖς μου οὗ ἀντελαβόμην*, das hebr. חזק; Ps. XXVII (nach dem Hebr.), 10 wo אסף steht, haben sie *προσελάβετό με*. Der Wechsel ist nicht ganz unabsichtlich, denn *ἀντιλαμβάνεσθαι* heißt: sich an etwas halten, dann ergreifen packen zugreifen; genau wie חזק im Hiph.; *προσλαμβάνεσθαι* heißt: zu sich aufnehmen, assumere, z. B. zu einem Schützling, Bundesgenossen, das hebr. אסף und unser „aufnehmen" im gewöhnlichen Sinne. Wollten wir die Stelle nach ihrer nächsten wörtlichen Bedeutung geben, so würde: „er hat ergriffen" vorzuziehen sein. Der Syr. und Ar. haben den allgemeinen Ausdruck: „er hat geholfen". *παῖς*, puer, d. i. Knecht, in der Grundstelle steht ausdrücklich עבדי *παῖς μου*, auch die Pesch. hat ܛܠܝܐ, der Ar. فتى adolescens, فتي juvenili aetate fuit. *μνησθῆναι ἐλέους* memorari misericordiae wie die ältern latein. Hss. haben a b c (mit dem Zusatze suae),

Tisch. und Lachm. nahmen es auch in ihren latein. Text auf. Das gegenwärtige recordatus ist Erklärung.

55. Bloß sprachlich die Construction *τῷ Ἀβραάμ* betrachtet, könnte es auf *ἐλάλησε* bezogen werden, aber die Sache ist dagegen; denn in gleichem Falle würde nun auch *εἰς τὸν αἰῶνα* von *ἐλάλησε* abhängen, und der Satz lauten: „wie er gesprochen auf ewig zu Abraham und seinem Samen". Von einem „ewigen sagen" ist hier nicht die Rede, wohl aber von einem ewigen Erbarmen. Man entgegne nicht daß *εἰς τὸν αἰῶνα* nur zu *σπέρμα* gehöre als poetische Erweiterung, so daß es gleich stünde: „und seinem ewigen Samen"; denn eine solche Construction kommt nirgends vor, im Hebr. so wenig als im Griech; ein זרע־עד könnte „ewiger Same" heißen, aber לעד (*εἰς τὸν αἰῶνα*) ist nie Umschreibung eines Adjectivbegriffes — gegen Olsh. und andere. Wir haben also, wie (von den neuern) Born. Mey. de Wette, (von den ältern) Grot. Luc. Brug. zugestehen, in *καθὼς* — *ἡμῶν* einen Zwischensatz und *τῷ Ἀβραάμ* ist mit *μνησθῆναι* zu verbinden; vrgl. Ps. XCVIII, 3 *ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ*. Ich will nur noch bemerken daß die Einschaltung eines Zwischensatzes auch im Hebr. keine Schwierigkeit macht, zumal wir in *καθώς* einen Relativsatz (אשר nicht כאשר) haben, worauf schon der Mangel des Pronomens bei *ἐλέους* hindeutet: „zu gedenken des Erbarmens (das) er gesagt unsern Vätern, für Abraham". Ich möchte daher übersetzen לִזְכֹּר חֶסֶד דִּבֵּר אֶל־אֲבוֹתֵינוּ לְאַבְרָהָם, oder auch אשר דבר (vrgl. Js. VII, 17), memorari misericordiae qualem etc.

57. *Τῇ Ἐλισάβετ* — *αὐτήν*, pleonastische Widerholung wie es der Hebr. liebt, entw. ימיה ללדת oder עת לדתה; „was aber Elisabet betrifft, voll wurde die Zeit daß sie gebäre", oder „wurden voll ihre Tage zu gebären".

58. *Ἐμεγάλυνε* — genau 1 Mos. XIX, 19: „dein Knecht hat Gnade gefunden und du hast groß gemacht deine Huld". *μετά* gehört zu *μεγαλύνειν* das mit *μετά* construirt wird wie *ποιεῖν* vrgl. I, 72. X, 37, es ist das hebr. עשה עם. *συνέχαιρον αὐτῇ* könnte man mit der Vulg. geben congratulabantur ei, uns. Uebers. aber welche die gewöhnliche geworden ist, ergibt sich als richtig aus V. 14. Das Imperf. steht zur Bezeichnung des fortdaurenden und zuständlichen. Die Pesch. hat gut das part. mit ܗܘܘ: „sie waren sich freuend mit ihr"; die Uebers. congratulabantur ei (der Lond. Polygl.) ist nicht genau — ܚܕܝ sich freuen. Ebenso der Arab.: „sie waren fröhlich — فرح — mit ihr".

59. *Ἐν τῇ* — statt des bloßen Dativs der bei Ordinalzahlen und bei Angaben von bestimmten Tagen, wenn es nicht auf hohe Zahlen geht, gewöhnlicher ist;

der Griech. sagt *τετάρτῳ ἔτει*, dagegen *ἐν ἑβδομήκοντα ἔτεσιν*. — *ἐκάλουν* sie riefen, begannen zu sagen, wurden aber von der Mutter gehindert, nicht im Aussprechen, aber darin daß dem Kinde der Name blieb; deßhalb steht das Imperfect. Die Benennung gehörte nicht als integrirender Theil zur Beschneidung sondern folgte darauf nach damaligem Gebrauche. *ἐκάλουν αὐτὸ Ζαχαρίαν*: sie benannten es Zacharias, vrgl. *ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοί* „den die Götter Briareos nennen". *ἐπὶ τῷ* „gemäß dem Namen", nach dem Namen.

60. *Ἀποκριθεῖσα* erwidernd, wie unser „entgegnen" im Sinne einer Einrede (Einwendung). *κληθήσεται* „er wird und soll heißen".

61. Zum Opt. mit *ἂν* in der indirecten Frage siehe Win. p. 275. Zu *τό* vor einem ganzen Satze der substantivirt wird, siehe Krüg. §. 50. 6. Anm. 10. z. B. *τὸ γνῶθι σαυτὸν πανταχοῦ 'στι χρήσιμον. τὸ ἐὰν μένητε παρ' ἐμοί, ἀποδώσω, εὖ ἴστε αἰσχυνοίμην ἂν εἰπεῖν.* Luk. und Paul. lieben dieses *τό* praepositum singulis sententiis. Win. §. 20. 3. vrgl. noch Matth. XIX, 18.

63. *Πινακίδιον* Brettchen, Täfelchen besonders die Schreibtafel welche mit Wachs überzogen war; daher sagt Tertull. (de idolol. 23) Zacharias loquitur in stylo, auditur in cera. Bekannt ist das Horazische Saepe stylum vertas, Sat. I, 10, 72; dazu Epist. II, 2, 109. Die Vulg. hat gut pugillarem sc. tabulam, sonst gewöhnlich im Plur. pugillares. *ἔγραψε λέγων* ein Hebraismus der auch in die LXX überging: „er schrieb diese Worte", oder: „wie folgt", nicht „indem er sprach", als ob unter dem Schreiben seine Zunge gelöst worden wäre und er geschrieben und gesprochen hätte. לאמר ist im Hebr. geradezu Anführungsformel geworden, wie unser „nämlich, des Inhalts u. s. w." Derselbe Gebrauch findet im Chald. und Syr. statt (vrgl. die Lexx.), und ging nicht bloß in die LXX über sondern kommt auch bei Josephus vor; vrgl. 4 Kön. X, 6: *καὶ ἔγραψεν πρὸς αὐτοὺς Ἰοὺ βιβλίον δεύτερον, λέγων* „und Ju (Jehu) schrieb an sie einen zweiten Brief, des Inhalts". Zwei Umstände trugen bei, dieser wortgetreuen Beibehaltung einer hebräischen Phrase im Griech. die Härte zu nehmen welche für uns darin liegt: 1 der daß *λέγω* gerne im Partic. mit einem andern Verbum verbunden wird, *ἔφη λέγων*, *εἶπε λέγων* u. s. w., 2 daß es von schriftlicher Mittheilung gebraucht wird, in Briefen, von Büchern, wodurch es oft unserm „enthalten" gleich kommt: *τὰ γράμματα ἔλεγε τάδε.* Thuk. VI, 54, 7: *τοῦ δ' ἐν Πυθίου ἔτι καὶ νῦν δῆλόν ἐστι ἀμυδροῖς γράμμασι λέγον τάδε.* — „Johannes ist sein Name", weil er ihn (nach der Anschauung des Zacharias) schon vom Beginne seiner Empfängniß an hatte. Doch liegt deßwegen auf *ἐστί* kein Nachdruck.

64. *Ἀνεῴχθη* bildet mit *γλῶσσα* ein Zeugma; Mund Ohren und Augen werden geöffnet (Mark. VII, 34), die Zunge wird gelöst; da aber die Wirk-

ung dieselbe ist, konnte leicht ein Ausdruck für beide Nomina angewendet werden, denn „öffnen" wie „lösen" stehen bildlich. Hom. sagt *σῖτον καὶ οἶνον ἔδοντες*. Andere Beispiele siehe bei Raphel ad Luc. I, 64, aus Herodot: *ἐσθῆτα φορέουσι τῇ Σκυθικῇ ὁμοίην, γλῶσσαν δὲ ἰδίην*, vestem Scythicae similem gestant, propriam linguam (habent). Vrgl. Win. p. 548. Auch der Latein. macht von dieser Figur vielfach Gebrauch; Hor. Carm. II, 16, 33 Te greges centum Siculaeque circum mugiunt vaccae; ergänze zu greges balant. Liv. I, 28 Romani, si unquam ante alias ullo in bello fuit, quod primum diis immortalibus gratias ageretis, deinde vestrae ipsorum virtuti (sc. victoriam tribueretis).

65. *Διαλαλέω* vulgär: besprechen, vertraulich reden, plaudern; zu *ῥήματα* vrgl. 37; auch hier sind „Reden", Erzählungen Berichte gemeint.

66. *Ἔθεντο ἐν τῇ καρδίᾳ* — ponere in corde, שׂים על לב d. i. beachten erwägen, etwas zu Herzen nehmen, im Sinne einer Verstandesübung; bekannt ist das homerische *θέσθαι ἐν στήθεσσι*, dem *θέσθαι ἐνὶ φρεσί*, *ποιεῖν ἐν φρεσί* entspricht; auch *ἐπὶ φρεσὶ θῆκα* „auf den Gedanken bringen", und ähnliche Redensarten. *τί ἄρα* „was also", stärker als *τίς ἄρα* „wer also?" Das Neutrum drückt die Ungewißheit aus: es läßt sich nicht ermessen wozu dieses Kind bestimmt sein mag. Zum substantivirten *τί* kann selbst noch ein Adjectiv treten z. B. *μαντικόν τι ἡ ψυχή*. Auch im Latein. Hor. Satyr. I, 6, 55: quid essem (= qualis essem) und 60 sed quod eram, narro. Vornem. der Schäfer Melett. critt. p. 98 citirt. *και* Tischd.; *και γαρ* Lachm. nach B C D b c v. Wir haben in der Erklärung auf den Unterschied der beiden Redensarten יד י׳ עם (oder את) und יד י׳ על hingewiesen. Er wird auch im neutestamentl. Sprachgebrauche festgehalten; wie an uns. Stelle, so steht Apstlg. XI, 21 *ἦν χεὶρ Κυρίου μετ' αὐτῶν* (in derselben Bedeutung des Schutzes und Beistandes), dagegen XIII, 11 *χεὶρ Κυρίου ἐπὶ σε, καὶ ἔσῃ τυφλός*. Der Ausdruck: „meine Hand ist mit dir" bezeichnet auch Anhang und Parthei die man mit Jemand macht, vrgl. 1 Sam. XXII, 17. 2 Kön. XV, 19. Ueber den weitern bildl. Gebrauch des Wortes Hand bei den Semiten vrgl. die Lexx. zu יד; der Arab. sagt: non est manus tibi in — d. i. du vermagst nichts in dieser Sache. Gar oft kommt der Ausdruck vor: קצרה יד „kurz ist die Hand", und entgegen (im Arab.) „lange Hände", oder „die Hände lang machen".

68. Zu *εὐλογητός* (sc. *ἔστω*) vrgl. V. 42. *ἐπισκέπομαι*: besehen besichtigen, dann besuchen (genau unser heimsuchen), z. B. *τοὺς φίλους ἀσθενοῦντας* Plut. mor. p. 129. C, vrgl. dazu Matth. XXV, 36. Jak. I, 27 u. s. w. Im Hebr. heißt das entsprechende Wort פקד. Jede werkthätige Offenbarung Gottes in der Welt, sei es zum Segen oder zum Fluche, heißt in der biblisch anschaulichen Sprache ein Besuch Gottes. 1 Mos. XVIII, 13 verheißt Gott

dem Abraham, daß er ein Jahr darauf zurückkehren und daß Sara alsdann einen Sohn haben werde. Im folgenden, XXI, 1 steht dann: „und der Herr besuchte Sara wie er gesagt", d. h. er that an Sara wie er verheißen. Daraus folgt daß besuchen mehr enthält als hersehen (V. 25). Vrgl. noch Ps. VIII, 5: „was ist das Menschenkind daß du es heimsuchest?" woran sich dann enge die Art der Heimsuchung schließt in den folgenden Versen. *λύτρωσις* genau פדות, nur sagt der Hebr. nicht עשה פדות (*ποιεῖν*) sondern שלח; im Grundt. stand daher wohl das Verb. פדה allein, Luk. aber umschrieb es, weil *λύτρωσις* in dem folgenden *σωτηρία* und *ἔλεος* an die Hand geboten wurde. פדה *λυτροῦσθαι* steht von der Auslösung des Erstgebornen zur Erinnerung an die Errettung aus Aegypten (2 Mos. XIII, 13—15), welche selbst mit Vorliebe durch פדה bezeichnet wird, dann bezeichnet es überhaupt jede Art Errettung und Erlösung auch die rein geistige von den Sünden, vrgl. Ps. CXXX, 7, 8 wo *ἔλεος* und *λύτρωσις* beisammenstehen: *ὅτι παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος καὶ πολλὴ παρ' αὐτῷ λύτρωσις καὶ αὐτὸς λυτρώσεται* (quia apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio, et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus ejus).

69. *Ἐγείρω* aufwecken, nicht aufrichten im Sinne von hoch machen; dafür haben die LXX *ὑψόω κέρας* vrgl. 1 Kön. (nach den LXX) II, 2 und 10. Aufwecken von dem Pflanzenkeime den Gott weckt daß er wächst; es bedeutet also: wachsen machen oder lassen, die Hörner wachsen, צמח. Ueber den bildl. Gebrauch von Horn (קרן) vrgl. die Lexx. Schon Ephräm sagt: haec imago ab animalium natura desumta est. Derselbe Sprachgebr. im Syr. und Arabischen. Alexander der Große hat bei den Schriftstellern des Morgenlandes den Beinamen „doppelt gehörnter". Er und die Seleuciden werden auf den Münzen „gehörnt" dargestellt. Andere Vergleichungsglieder die man noch aufstellen wollte, z. B. von den Hörnern des Altares, ergeben sich dadurch als falsch daß hiebei der Ausdruck: Hörner wachsen machen, nicht denkbar wäre. Auch ist das Bild ein allgemein orientalisches, nicht ein specifisch hebräisches. Auffallen mußte daß selbst Bähr (Symbol. des mos. Cult. I, 473) das Horn als „Symbol der Fülle des Ueberflusses, also des Heiles und Segens" aufstellt. Falsch auch Mey. „eine starke mächtige Rettung", schon weil *σωτηρίας* gen. appos. ist, muß *κέρας* den Hauptbegriff enthalten.

70. *Τῶν ἁγίων* das Adj., nicht substantivirt, es ist mit *προφητῶν* zu verbinden, die Widerholung des Artikels war aber nothwendig, weil *οἱ ἀπ' αἰῶνος* zusammen ein adjectivisches Attribut ausmachen, *οἱ ἀπό* wie *οἱ ἐκ*, *οἱ παρά*, *οἱ περί*, *οἱ ἀμφί* u. s. w. Das verb subst. (*ὄντες*) ist zu ergänzen. *τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν* würde heißen: der von Ewigkeit heiligen Propheten. Der Syr. hat: „durch den Mund seiner heiligen Propheten derer von der Urzeit an";

ebenso der Arab.; von den latein. Hss. lesen a b Iren. 186 prophetarum suorum qui a principio sunt nach D προφ. αυτ. των απ αιωνος. — ἀπ' αἰῶνος a saeculo oder nach and. Hss. a principio unser: von der Urzeit an, vom Weltbeginne an (im populären Sinne) wie 1 Mos. VI, 4: „sie die Starken welche von der Urzeit an Männer des Namens waren". Der term. a quo muß bei solchen Redensarten aus dem Zusammenhange bestimmt werden. ἀπ' αἰῶνος kommt auch bei Klassikern oft vor und heißt kurzweg „von jeher".

71. Σωτηρίαν; strenge grammatikalisch construirt sollte der Gen. stehen: κέρας σωτηρίας — σωτηρίας ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν; da aber κέρ. σωτ. einen Nominalbegriff bildet, wird richtig der Casus des Hauptnomens in der Widerholung gesetzt.

73. Ὅρκον ὃν wird von den neuern übereinstimmend als Attraction erklärt statt ὅρκου ὃν; ὅρκου die Apposs. zu διαθήκης. Win. sagt kurz: „Als Attraction betrachte ich auch Luk. I, 73: ὅρκον ὃν" — ohne ein Beispiel dafür vorzubringen. Bornem. führt zwei Beispiele an Anab. III, 1, 6. I, 4, 15 mit Berufung auf Matth. §. 474. Dieser sagt: „Zuweilen nimmt das Relativum das Nomen, worauf es sich bezieht, in demselben Casus nach sich wie im Lateinischen"; aber die Beispiele sind immer der Art daß das Nomen dem Relativ folgt, wodurch die Construction einfacher wird. ὃν ὅρκον statt ὅρκον ὃν. Andere Beispiele hat Krüger der die Construction eine umgekehrte Assimilation nennt. §. 51. 10 Anm. 9. Doch ist diese Art der Zusammenziehung selten; die gewöhnliche Attraction würde lauten ὅρκου οὗ ὤμοσε, und dieses verschränkt in οὗ ὤμοσε ὅρκου. Deßhalb schlugen die älteren Exegeten andere Wege zur Erklärung des befremdlichen Accus. ein, bald als accus. absol. mit ausgelassenem κατά, bald parallel zu ποιῆσαι als regiert von ἐλάλησε oder von μνησθῆναι u. s. w. Mir scheint die Attraction absichtlich gewählt, um eine Pause zwischen V. 72 und 73 zu setzen. Da ὅρκον ὃν ein echt griech. Anfang ist, kann nach διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ eine Pause gehalten werden, wie es der Rhythmus auch fordert, weil Vers 73 (ὅρκον ὃν) den Obersatz zu den folgenden drei Versen bildet, genau wie oben Vers 68 zu 69—71. Beide Abtheilungen der ersten Strophe haben somit dieselbe Gliederung (1 + 3). Die nämliche Trennung fand auch im Hebräischen statt, da את ברית V. 72 in enger Abhängigkeit von לזכר stand, nicht mehr aber ebenso את השבעה in unserm Verse. Hier konnte את in jenem weitern Gebrauche stehen der bei den spätern Schriftstellern sich findet, wonach es schlechthin zur Hervorhebung des Subjectes am Anfange eines Satzes dient, vrgl. Agg. II, 6. Fürst Hdwtrb. S. 43. s. v. אות nro. 1.

74. Zu ῥυσθέντας bemerkt Bornem. debebat esse ῥυσθέσι — in Rücksicht auf das vorhergehende ἡμῖν, zugleich mit dem Zusatze daß der Uebergang

vom Dat. in den Accus. sehr oft vorkomme; vrgl. darüber Krüg. §. 55, 2 Anm. 5, Curtius §. 572. Selbst wenn das Subj. unverändert geblieben ist mit dem des regierenden Satzes, kann es im Accus. widerholt werden. Krüg. l. c. Anm. 2.

76. Zu *ἐνώπιον αὐτοῦ* vrgl. V. 6.

77. *Ἐν ἀφέσει* in remissione — wie Lachm. hat gegen den gegenwärtigen Text der Vulg. (in remissionem) der spätere Correctur ist. Der Syr. und Ar. haben genau und gut in remissione ܒ, ب; daß *ἐν ἀφέσει* zu *γνῶσις* gehöre, ist schon richtig von Theophyl. hernach von Mey. bemerkt worden: *γνῶναι σωτηρίαν ἐν ἀφέσει ἁμαρτ. αὐτῶν.*

78. *Διά* mit dem Accus. „wegen, um willen"; ich behielt die Uebers. „durch (per)" bei, um die Häufung der im Deutschen lästigen Genitiv-Endd. zu vermeiden. Der wörtlich getreue Ausdruck *σπλάχνα ἐλέους* kommt im A. T. nicht vor, da der Hebr. רחמים nur mit dem Gen. der Person construirt; er sagt רחמי אלוהינו, wie רחמי רשעים *τὰ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν* Spr. XII, 10. Der hebr. Text also lautete חסד ורחמי א' *διὰ ἔλεος καὶ σπλάγχνα Θεοῦ* per misericordiam et viscera Dei. Da aber die LXX den Ausdruck *σπλάγχνα* von Gott nie gebrauchen, sondern an allen diesen Stellen statt des Bildes den eigentlichen *οἰκτιρμοί* wählen, vrgl. Ps. XXV, 6: *μνήσθητι τῶν οἰκτιρμῶν σου* (רחמיך) *κύριε καὶ τὰ ἐλέη σου* (חסדיך); XL, 11: *σὺ δὲ κύριε μὴ μακρύνῃς τοὺς οἰκτιρμούς σου.* LI, 1: *κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου* u. s. w., umging auch Lukas die unverkennbare Härte welche dem Griechen in *σπλάγχνα Θεοῦ* lag, durch die Umsetzung *σπλάγχνα ἐλέους Θεοῦ.* Die *σπλάγχνα* (viscera, dann auch genau wie das hebr. רחם uterus) kommen auch bei Klassikern obwohl nicht oft im bildlichen Sinne von Mitleid u. s. w. vor, weil sie als Satz der Affecte gelten. Stellen hierüber siehe Pass. 5. Aufl. s. v. Ueber den ausgedehnten bildl. Gebrauch des hebr. רחמים belehrt uns jedes Wörterbuch. Daß *ἀνατολή* „Sonnenaufgang" bedeute und nicht etwa Sproß, germen צמח, darf als allgemein zugestanden angenommen werden gegen ältere Wetstein, Valckenaer u. s. w. vrgl. Euthym. *ἀνατολὴ τοῦ νοητοῦ ἡλίου.* Der Beisatz *ἡλίου* war nicht nothwendig weil *ἀνατολή* allgemein vom Aufgange der Gestirne gebraucht wird, und an unserer Stelle nicht gerade auf Sonne ein Nachdruck liegt. Jes. Chr. heißt auch der Stern aus Jakob, 4 Mos. XXIV, 17: *ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ.* Js. LX, 1: *ἡ δόξα Κυρίου ἐπί σε ἀνατέταλκεν,* 19. *οὐδὲ ἀνατολὴ σελήνης φωτιεῖ σου τὴν νύκτα.* Wir haben im Deutschen leider kein Wort das dem griech. *ἀνατολή* und dem latein. oriens genau entspricht, denn „Aufgang" für sich allein ist zu unbestimmt, so daß wir

genöthigt sind das erklärende „Sonnen=(aufgang)“ beizufügen. Beide hebr. Uebers. haben בן שחר wörtl. „Sohn der Morgenröthe“, aber dieser poetische Ausdruck kommt im A. T. nur ein einzigesmal als Prädicat des Morgensternes vor, und da haben die LXX *ὁ πρωΐ ἀνατέλλων* Jſ. XIV, 12. Ich sehe nicht ein, was uns bewegen sollte, die einfache unzweideutige Uebers. durch זֶרַח zu verlassen. Es kommt zwar nur einmal im A. T. vor Jſ. LX, 3 נגה זרח und die LXX geben beide Wörter durch das eine *λαμπρότης*, aber die wörtliche Bedeutung im Hebr. ist unzweifelhaft und drei andere griech. Uebersetzungen haben *ἀνατολή*, dazu kommt daß זריחה im Chald. (neben מעלי שמשא) Sonnenaufgang bedeutet. — *ἐξ ὕψους* zu *ἐπεσκέψατο*: heimgesucht aus der Höhe hat uns ein Sonnenaufgang. „Aus der Höhe“ d. i. von oben herab; vrgl. Pſ. LXXIII, 8: „Bedrückung reden sie aus der Höhe“ — von oben herab, vom Himmel her, und noch oft.

79. Zu *ἐπιφᾶναι* (für *ἐπιφῆναι*) vrgl. Win. p. 82. Dazu Paſſ. s. v. *φαίνω*: „Doriſch *ἔφᾶνα*, aber auch in helleniſtiſcher Proſa Gal. App. u. a. bei Lob. Phryn. p. 26. Soph. Ai. p. 225 — an welchen Stellen aber theilweise die Wahl zwiſchen Aor. 1 und 2 ſchwankt.“ Krüg. §. 40. p. 185. *σκιᾷ θανάτου* iſt die traditionelle Ueberſetzung des hebr. צלמות; wie die LXX Pſ. XXIII, 4. Jſ. IX, 2. Pſ. CVII, 7 *σκιὰ θανάτου* haben, ſo auch der Targ. zu Jſaias טולי־מותא und der zu den Pſalmen טולל דמותא umbra mortis. Auch Geſ. thes. führt es als Compoſ. auf mit Berufung auf die Rabbinen, ita quoque Rabbini vetustissimi, licet alia opinio de qua revocatur ad rad. צלם iis non ignota sit. Wenn Ewald §. 270 c, Delitzſch Jesur. p. 203, Fürſt Conc. f. 955 צַלְמָוֶת als blos verlängerte Form für צַלְמוּת erklären, hat dieß natürlich auf unſere Stelle keinen Einfluß, da wir es nur mit der hiſtoriſchen Bedeutung dieſes Wortes zu thun haben die uns deutlich genug vorliegt. *εἰρήνης* nicht gen. obj., ſond. subj. „Weg den der Friede geht“, wie *ὁδὸς δικαιοσύνης* Matth. XXI, 32. *ὁδὸς τῆς ἀληθείας* 2 Petr. II, 2 u. ſ. w. gegen Meyer: in viam ad salutem ducentem — freilich mit den meiſten, obwohl darin eine doppelte Ungenauigkeit liegt, indem auch dem nom. *εἰρήνη* eine fremde Bedeutung zugetheilt wird. Wozu die Berufung auf das hebr. שלום das Friede heißt wie das griech. *εἰρήνη*, und warum von der ſichern Grundbedeutung abweichen die vollkommen entſpricht? Vrgl. Jſ. LIX, 7, 8: „Ihre Füße rennen zum Böſen — Verwüſtung und Zertretung iſt auf ihren Wegen. Den Weg des Friedens kennen ſie nicht, und Gerechtigkeit begleitet nicht ihre Schritte. Ihre Pfade verkehren ſie ſich, keiner der darauf geht, liebt den Frieden.“ Hier findet ſich die vollſte Erklärung von „Weg des Friedens“, indem dabei ſteht:

„Gerechtigkeit begleitet sie nicht". Sie haben die Gerechtigkeit nicht zur Begleitung, sie gehen nicht den Weg den der Friede geht.

80. *Ἐν ταῖς ἐρήμοις* — Luk. hat *αἱ ἔρημοι* auch V, 16. VIII, 29; sonst kommt der Plur. im N. T. nicht mehr vor; im klassischen Sprachgebrauche wechselt *τὰ ἔρ.* mit *αἱ ἐρ.* — *ἀνάδειξις* das Bekanntmachen, Ernennen, Darstellen; das nom. kommt im bibl. Sprachgebrauche nur hier und Sir. XLIII, 6 vor: *καὶ ἡ σελήνη — εἰς — ἀνάδειξιν χρόνων*. Wie aber da, so ist auch an unserer Stelle der Genit. ein gen. obj. „eine Darstellung die ihn trifft", nicht die von ihm ausgeht; daher die Uebers. „sein Auftreten" nicht richtig ist. Die Vulg. hat gut ostensio — das Zeigen, Hinweisen auf ihn. *πρός* an, zu, steht bei Verbis und Nomin. die einen gegenseitigen Verkehr bezeichnen, bei *ξύμβασις*, *εἰρήνη*, *σπονδαί*, *ὁμολογία* u. s. w.

Zweites Kapitel.

1. „In jenen Tagen" — der Regierung des Herodes (vrgl. I, 5), dann speciell der Geburt des Johannes. *δόγμα* decretum — quam notionem eidem verbo tribuit Polybius observante Raphelio, Wolf; auch bei Xenophon u. s. w. vrgl. die Lexx. Zur Redensart *ἐξῆλθε* welche hebraisirend ist, vrgl. Dan. II, 13: *καὶ τὸ δόγμα ἐξῆλθε*, der Befehl personificirt gedacht; der Grieche würde sagen *ἐτέθη δόγμα*. — *ἀπογράφειν* einregistriren, ein Register, juridisch einen Kataster aufnehmen von Personen und Besitzthümern, um darnach die Steuerquote und anderwärtige Verpflichtungen oder Rechte zu bestimmen. Doch liegt Letzteres nicht im Worte selbst, sondern nur im Zwecke um dessentwillen eine Aufzeichnung gemacht wurde, der aber nicht immer und überall dieselbe Ausdehnung haben mußte. Ganz mit Unrecht eifert daher Mey. gegen eine weitere Faßung des Verb. und des Nomens (*ἀπογραφή* in V. 2). Vrgl. 3 Makk. IV, 14 (von Ptolom. Philopator, der befahl) *ἀπογραφῆναι πᾶν φῦλον ἐξ ὀνόματος*. Xenoph. Rer. Graec. lib. II, p. 322 *ἐκέλευον ἀπογράφεσθαι πάντας*. 3 Makk. IV, 14 *ἐγένετο μὲν οὖν ἡ τούτων ἀπογραφή*. Daß *οἰκουμένη* hier das römische Reich bezeichne (den röm. orbis terrarum) lehrt das vorausgehende a Caesare Augusto.

2. Ich übersetze: „diese Beschreibung war die erste des Syrien verwaltenden Quirinus" d. i. des syrischen Präses Quirinus, und glaube nicht daß sich sprachlich dagegen etwas vorbringen lasse. Wir können den gen. *ἡγεμονεύοντος* von *ἐγένετο* construirt sein lassen, wie von *πρώτη*; denn *γίγνεσθαι* mit dem gen.

kommt oft vor in der Bedeutung „jemandes werden, jemanden angehören, wie *ἡ νίκη γίγνεταί τινος* „der Sieg fällt jemanden zu", *ἑαυτοῦ γίγνεσθαι* „seiner selbst mächtig werden" u. s. w. Wörtlich nach dieser Construction lautete der Satz: „diese Beschreibung fiel zu als eine erste dem Statthalter Quirinus." Daß man *ἡγεμονεύοντος* sehr frühe als gen. partitivus von *πρώτη* abhängig dachte, lehrt schon die Nachstellung *εγενετο απογραφη πρωτη* in D. — „Diese Beschreibung" — d. i. die in V. 1 durch *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* näher bestimmte zum Unterschiede von den andern, da die drei Census immer zwanzig Jahre auseinander lagen. Sie war eine erste in Beziehung auf Quirinus der sie vornahm und das Land das sie traf. Ich ziehe diese Uebers. einer zweiten welche noch möglich wäre, wenn *ἡγεμ. Κύρινου* als gen. absol. genommen würde („diese Beschreibung war die erste, während Quirinus Präses von Syrien war") aus dem Grunde vor, weil die letztere eine Zeitbestimmung allein enthielte, wornach nicht gefragt wurde, da sie schon im vorhergehenden enthalten war. Augustus, Herodes waren hinreichende Anknüpfungspunkte. Dazu kommt daß diese Uebers. dem Texte einen historischen Irrthum aufdringt, wozu ich wenigstens keinen besondern Antrieb fühle. Warum dem Evangelisten hartnäckig imputiren was er gar nicht sagt? Man fühlt wohl leicht den großen Unterschied. Nach der von mir gewählten Uebers. bezeichnet der Evangel. den Mann welcher die Schätzung vornahm, und nichts spricht gegen die historische Glaubwürdigkeit. Nach der zweiten bezeichnete er die Zeit, und ihre Unrichtigkeit läge am Tage, denn Quirinus war noch nicht Statthalter von Syrien. Für uns. Uebers. spricht die Vulgata: facta est a praeside, wie b c auch lesen, zweifelhaft a; ebenso der Syr. per praefecturam Quirini, und der Arab.; beide haben das nom. abstr., der erste mit ܒ, der zweite mit في (in): „in, bei, durch". Daß Quirinus die Schätzung vorgenommen habe, ist auch Meinung des Just. Martyr (*ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου* Tryph. 78. p. 303). Ebenso Euthym. *τὴν ἡγεμονίαν ἱστόρησε τοῦ Κυρηνίου, σημαίνων ὅτι αὐτὸς ἐποιεῖτο τὴν ἀναγραφήν*. Euseb. *ἐν τῷ λγ'* (33) *Ἡρώδου Κυρήνιος ὑπὸ τῆς συγκλήτου βουλῆς ἀπεσταλμένος εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἀπογραφὰς ἐποιήσατο* (p. 76). Unter den verschiedenen Versuchen zur Hebung der Schwierigkeit kann auf jene welche am Texte ändern oder gar den Vers für eine Glosse ansehen, hier keine Rücksicht genommen werden; es bleibt somit nur mehr jener Erklärungsversuch der *πρώτη* (den Superl.) in der Bedeutung eines Comparativs nimmt: „diese Beschreibung geschah früher als Quirinus u. s. w." So Wieseler Tholuck nach älteren, selbst Borneman. Aber dagegen sprechen sich mit Recht de Wette Meyer und Winer entschieden aus. Es wäre, wie ich schon bei einer andern Gelegenheit (Kirchenl. s. v. Quirinus) bemerkte, unerklärlich daß Lukas gerade da, wo er sich bemühte, deutlich und bestimmt zu reden, eine undeutliche Redensart gewählt haben sollte. Die Zeitschrift für die österr.

Gymnas. enthält (IX Jahrg. 7. Heft. 1858, S. 529—541) einen lesenswerthen Artikel: „über den im Griechischen scheinbar für den Comparativ vorkommenden Superlativ", worin als Hauptgrundsatz aufgestellt wird daß der Superlat. nur zuläßig erscheine, 1 wo eine Mehrzahl von Gegenständen vorhanden sei, und 2 unter diesen selbst wider ein Gradualunterschied statt finde. Was mir an uns. Stelle entscheidend vorkommt, ist der Umstand daß wir keinen gen. compar. oder partit. sondern des Zeitverhältnißes annehmen müßten. Es wäre ja nichts gewonnen, wenn wir selbst *προτέρα* statt *πρώτη* setzten; denn nun würde der Satz lauten: „diese Beschreibung war eine frühere des Quirinus". Sollte es heißen: „diese Beschreibung war früher als Quirinus Statthalter wurde", so müßte stehen: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ ἐγένετο πρότερον ἢ ἡγεμονεῦσαι τῆς Συρίας Κύριυον.* Man berufe sich nicht auf die Redensart *πρῶτός τινος* (eher als jemand oder etwas), wie Joh. I, 15 *πρῶτός μου ἦν*, denn auch da haben wir den gen partit. bei einer Mehrheit von Gegenständen: „er war der erste unter den andern mich eingeschlossen; er war der erste und darum vor mir, *πρῶτος ἦν (καὶ πρότερός) μου*. — Das allgemeine und unbestimmte *ἡγεμονεύοντος* forderte nothwendig *τῆς Συρίας*; anders hätte man gar nicht gewußt welches Amt Quir. je bekeidet habe; das latein. praeses reichte für sich allein aus; aber dafür hatte der Grieche kein besonderes Wort, er mußte es umschreiben durch die Angabe der verwalteten Provinz. Wir haben in unserm Ausdrucke jenen Amtsnamen des Quirinus unter dem er allein in Palästina bekannt war. *Κυρίνου* (Vulg. Cyrini) schrieb ich Quir., weil dieß die eigentlich lateinische Schreibweise ist. Qu — der „römische Nationallaut", wie ihn Ramshorn (größ. Gramm. I, p. 6) nennt, verwandelte sich in C, wenn der dazu gehörige Vokal ausfiel, wie reliqui, relictum, qui, cujus, doch schrieb man sequutus und secutus; Quiris ist römisch, Curis sabinisch; vrgl. auch Madvig (lat. Sprachl. 1857; p. 5). Lachm. liest *Κυρίνου* was durch die latein. Inscriptionen unterstützt wird; Tisch. *Κυρεινίου* nach Tacit. Quirinius, wie es scheint absichtlich weil Quirinus ein Beiname des vergötterten Romulus und des Augustus ist.

3. „In seine Stadt", welche das Registerbuch seiner Familie führte.

4. „Stadt Davids" heißt sonst Jerusalem; daß hier sein Geburtsort gemeint sei, bemerkt Lukas selbst. Zu Bethlehem siehe Matth. II, 1. Auffallen muß daß die neuern Erklärer in *ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς* eine besondere Rücksichtsnahme auf die hebräische Stammeintheilung finden und die genaue Kenntniß des Lukas hierin bewundern konnten. Wieseler z. B. sagt: „die angezogenen Worte verrathen eine sehr genaue Kenntniß der jüdischen Stammesverfassung." Ebenso Mey. de Wette u. s. w. Wenn wir wirklich eine solche Rücksichtsnahme auf die hebr. Art der Geschlechterbezeichnung hätten, als man vorgibt, müßte der Satz lauten: *ἐκ πατριᾶς τοῦ Φαρὲς καὶ ἐξ οἴκου τοῦ Δαυίδ.* Denn Juda

war der Stamm, Phares das Geschlecht, David das Haus, Joseph die Familie. Wäre uns. πατριά das hebr. מִשְׁפָּחָה und οἶκος das hebr. בַּיִת, so müßten die Worte umgestellt sein, wenn sie einen erträglichen Sinn haben sollten, denn man setzt nicht das specielle voran und läßt das allgemeine folgen. Aber zu diesem Irrthume kommt noch ein zweiter; Mey. verwechselte בַּיִת (οἶκος) mit בֵּית אָבוֹת, und Wies. (p. 105) בֵּית אָבוֹת (wie er πατριά zurückübersetzt) mit מִשְׁפָּחָה. Der Name „Haus der Väter (בֵּית אָבוֹת) (Väterhaus)" ist nur eine andere Bezeichnung für Stamm (מַטֶּה, שֵׁבֶט) und umfaßt die Geschlechter Häuser und Männer. Die οἶκοι πατριῶν sind wohl zu unterscheiden von den οἴκοις kurzweg. Der Gebrauch der LXX von πατριά hat keinen Einfluß auf uns. Stelle, denn sie geben אָב allein, בֵּית אָב und מִשְׁפָּחָה damit. Die Sachbedeutung von מִשְׁפָּחָה und בַּיִת sowie vom griechischen πατριά und οἶκος war jedem Leser an und für sich klar, das gegenseitige Verhältniß beider Ausdrücke aber gerade umgekehrt. Der Hebr. sagt wohl מִשְׁפַּחַת בֵּית לֵוִי (Zach. XII, 13), was auf David übergetragen im Griech. lauten würde: ἐκ πατριᾶς οἴκου Δαυίδ, aber daß dieß einen ganz andern Sinn hätte, als uns. Stelle hat und Lukas offenbar damit verbinden will, ist unschwer zu erkennen. ἐκ πατριᾶς οἴκου würde heißen: Joseph war aus einer Familie des Hauses David, de familia gentis Davidicae, wobei nur ganz im Allgemeinen eine Verwandtschaft mit David angegeben wäre, während Lukas eine directe Abkommenschaft bezeichnen will und darum sagt: „aus dem Hause und der Familie Davids." Auch wir unterscheiden zwischen dem königlichen Hause und der königlichen Familie. Zum Hause gehören auch die Seitenlinien, nicht aber zur Familie. Im Hebr. genügte בֵּית דָּוִד allein; 1 Sam. XX, 16. 1 Kön. XII, 16. Jes. VII, 2 u. s. w.

6. Wie I, 57.

7. Τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον genau wie Matth. I, 25: „ihren Sohn, den erstgeborenen". Zu αὐτῆς statt αὑτῆς das uns. Ausg. hat, vrgl. auch Win. p. 137: „Aufmerksamkeit verdient, was schon Bengel appar. ad Math. I, 21 bemerkt daß die Präpositionen ἀπό, ἐπί u. s. w. in den Codd. des N. T. vor αὐτοῦ nie ἀφ', ἐφ' u. s. w. lauten, woraus mit Bleek (Br. a. die Hebr. II, 69) geschlossen werden könnte, daß die N. T. Autoren die reflexive Form αὑτοῦ gar nicht kannten (sondern statt ihrer wo irgend nöthig ἑαυτοῦ brauchten)." Zu σπαργανόω einwindeln, in Windeln einwickeln, siehe die Lexx.; das Verb. wie Nom. σπάργανον kommt bei den LXX öfter vor, es entspricht dem Hebr. חתל Ezech. XVI, 4. Ueber das Einwindeln der Neugeborenen vrgl. die bei Wetst. citirten Stellen, z. B. Seneca VII, 24. de benef. Ne membra libertas immatura detorqueat, in rectum exitura constringunt. φάτνη wie das hebr. אֵבוּס

heißt nur „Krippe (Trog Speicher, אבס futtern)", daß es im bildlichen Sinne (pars pro toto) für „Stall" gebraucht werden könne, wird Niemand beanstanden, so wenig als daß diese bildliche Erklärung hier keinen Sinn hätte. Man wickelt ein Kindlein ein und legt es in eine Krippe wo es Schutz findet, aber nicht in einen Stall. — Zu Just. Mart. will ich nur noch ein paar andere alte Zeugnisse hier in extenso mittheilen. Orig. c. Cels. 1 *δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη ἐν ᾗ ἐσπαργανώθη*. Euseb. Dem. VII, 2 *καὶ εἰς δεῦρο δὲ οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες ὡς ἐκ πατέρων — κατελθούσης παραδόσεως τοῖς — εἰς τὴν Βηθλεὲμ ἀφικνουμένοις μαρτυροῦσι τῶν λόγων πιστούμενοι τὴν ἀλήθειαν, διὰ τῆς τοῦ ἄντρου δείξεως ἐν ᾧ τεκοῦσα ἡ παρθένος κατάθειται τὸ βρέφος*. Ebenso vita Const. III, 41. Epiph. H. 20 *περιτμηθέντα ἐν τῷ σπηλαίῳ*. Hieron. Marcell. 18 quo sermone, qua voce tibi speluncam Salvatoris exponam? — ecce in hoc parvo terrae foramine coelorum conditor natus est, hic involutus pannis. Dazu bemerkt Wetst. Similia habent Athan. Greg. Nyss. Theod. Beda, Socrates — Quod testimonium cur temere sit rejiciendum, causam non video. — *κατάλυμα* ganz allgemein Absteigequartier (Herberge) gibt die Beschaffenheit derselben nicht an, wohl aber der ganze Satz; denn „die Herberge Bethlehems" in welcher sich kein Platz mehr fand, konnte nur die öffentliche sein welche z. B. bei Jer. IX, 1 מלון ארחים „Lager der Wanderer" heißt.

8. *Ἐν τῇ χώρᾳ* zu *ἦσαν* „es waren in eben derselben Gegend", an demselben Orte d. i. ganz in der Nähe. Daß sie nicht in der Höhle waren, sagt *ἀγραυλοῦντες* campirend (sich unter freiem Himmel aufhaltend); *ἄγραυλος* bei Homer vom Hirten und von der Herde. *φυλάσσοντες φυλακάς* der Acc. des Inhaltes (Krüger) oder des innern Objectes (Curtius), der bald bei einem stammverwandten bald bei einem sinnverwandten Nomen steht, z. B. *βουλὴν βουλεύεσθαι* neben *νόσους κάμνειν*. Der Grieche liebt den Ausdruck *φυλακὴν* oder *φυλακὰς φυλάττειν* Wache thun, halten (Pass. s. v. *φυλακή*). *τῆς νυκτός* ist also gen. temporis „zur Nachtzeit".

9. *Δόξα κυρίου* כבוד יהוה „die Herrlichkeit Jahve's" — eine Herrlichkeit, ein Lichtglanz wie er den Herrn (Gott) umgibt. Der Evang. will damit aber nicht etwa eine Lichterscheinung Gottes selbst beschreiben sondern nur den himmlischen Glanz der vom Engel ausstrahlte und die Hirten umleuchtete in deren Mitte der Engel plötzlich erschien.

10. *Παντὶ τῷ λαῷ*, „dem ganzen Volke" während *παντὶ λαῷ* unbestimmter wäre: „jeglichem Volke".

11. Die drei Nomina *σωτήρ*, *χριστός*, *κύριος* stehen ohne Artikel und werden von Lachm. gleichmäßig mit kleinen Anfangsbuchstaben geschrieben, während die andern Ausgaben wenigstens *χριστός* als nom. propr. behandeln. Ich hielt mich genau an Lachm. in Rücksicht auf den nächsten Eindruck den der Klang dieser Worte auf die Hirten machen mußte; denn sie enthielten zugleich ein Wortspiel das sich im Griech. nicht ganz, im Deutschen gar nicht widergeben läßt, da יֵשׁוּעַ *σωτήρ* auch als nom. propr. (Jesus) genommen werden konnte, woran sich dann מָשִׁיחַ — *χριστός* von selbst als nom. propr. anschloß: „heute ist geboren Jesus welcher ist Christus". Bleiben wir aber beim Appellativ *σωτήρ* ohne Artikel, (ein Retter, nicht: der Retter), dann drängt es uns auch *χριστός* als Appellativ zu nehmen: „ein Gesalbter". Erst das Ganze in der Reflexion belehrte die Hirten über die specielle Bedeutung von *χριστός* neben *σωτήρ* und *κύριος*. Da wir im Deutschen den Doppelsinn welcher im Hebr. lag, nicht einmal so weit beibehalten können als es die griech. Sprache in *χριστός* vermochte, hielt ich mich an die sprachlich genaueste Widergebung des Wortlautes. Hätten die Hirten mit dem Worte *χριστός* gleich von vorne herein nach der Intention des Engels die dogmatisch historische Vorstellung eines quasi nom. propr. verbinden sollen, welche wir daran knüpfen, so würde er *χριστός* vorangestellt haben: *ἐτέχθε ὑμῖν Χριστὸς ὅς ἐστι σωτήρ.* Aber er that dieses absichtlich nicht, weil er das *σωτήρ* bei allen seinen Verkündigungen in den Vordergrund stellt. *ἐν πόλει* gehört zu *ἐτέχθη*.

12. *Καί* das Lachm. einschließt, hat Tisch. nach überwiegenden Zeugen gestrichen.

13. *Γίγνεσθαι σύν τινι* sich einem zugesellen, anschließen", *ἡ νίκη γίγνεται σύν* — „der Sieg ist auf Seiten von —." Mit *συν* wechselt bei den Klass. *μετά*, Xen. Hell. 4, 8, 16 *τὸ ἄνευ βασίλεως μετὰ Λακεδαιμονίων γενέσθαι οὐκ ἀσφαλὲς αὐτῷ ἡγεῖτο εἶναι.* Dem griech. Texte entspricht genau facta est cum angelo der Vulg.; facere cum aliquo. Der Syr. hat gut ܐܬܚܙܝܬ visa est (multitudo), ebenso der Ar. ترأى. Zu *στρατιὰ οὐρ.* siehe Matth. XXIV, 29; von den Sternen steht es Act. VII, 42.

14. *Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* mit Lachm. und Tisch. denen Mey. sich anschließt, von ältern bevorzugten diese Lesart schon Mill Bengel und andere. Nachdem Tisch. die Zeugen für uns. Les. aufgeführt hat dazu (nach der Ausg. von Mai) auch B, der bisher nie genannt wurde, so daß B A D uns. Text stützen, fügt er bei: incredibile est *ευδοκιας* a correctore profectum esse, *ευδοκια* vero facile se offerebat. Praeterea lectio a nobis recepta ab ipso sensu imprimis commendatur. Ich glaube mich hierauf beschränken zu dürfen. Mill Bengel Lachm. und Tisch. sind nicht zu verachtende Gewährsmänner. Gerade

was z. B. de Wette gegen sie vorbringt, nämlich „die Zusammensetzung ἀνθρ. εὐδοκ.", muß nach kritischen Grundsätzen für sie zeugen. Der Ausdruck ἄνθρωπος εὐδοκίας findet sich wohl nicht mehr, aber der analoge τέκνον ὀργῆς; für die Zuläßigkeit des einen und die Nichtzuläßigkeit des andern wird sich kaum ein hermeneutischer Grund nachweisen lassen; auch τέκον ὀργῆς kommt bloß einmal vor Ephes. II, 3. Es handelt sich nur mehr um die Bedeutung von εὐδοκία. Mald. sagt: εὐδοκία quantum equidem observare potui, fere de solo Deo dici solet, significat enim bonam Dei erga homines voluntatem et quam vulgo vocamus gratiam: quod vetus interpres solet reddere beneplacitum. Das nun läßt sich nicht festhalten, indem gleich Röm. X, 1 ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας steht, ändert aber an der Bedeutung des Wortes nichts. Wenn man χάρις auch von Menschen gebraucht, warum nicht εὐδοκία, welches Wohlwollen, und enge damit verbunden Wohlgefallen bedeutet, wie ich schon zu Matth. XI, 26 bemerkte und man aus Ps. XIX, 14 καὶ ἔσονται εἰς εὐδοκίαν τὰ λόγια τοῦ στόματός μου. Hohel. VI, 3 καλὴ εἶ — ὡς εὐδοκία, ὡραία ὡς Ἰερουσαλήμ sieht. Wem man wohl will, der ist ein Gegenstand des Wohlgefallens, die intransitive Bedeutung: Wohlgefallen steht der transitiven: Wohlwollen so nahe, wie in χάρις die intransitive: Anmuth, der transitiven: Huld, oder im Verbum δοκέω die transitive: meinen, der intransitiven: scheinen, gefallen. Ganz dem Stammverbum entsprechend ist εὐ-δοκ-ία das Wohlmeinen oder das Wohlgefallen. Ebenso steht δόξα von der Meinung die einer hat, und in der er steht u. s. w. Wir dürfen an unserer Stelle bei der ersten unbestrittenen: „Wohlwollen" bleiben, worauf auch das latein. bona voluntas verweist, daß aber nicht menschliches gegenseitiges Wohlwollen gemeint sei, lehrt Zusammenhang und Wortstellung; denn im letztern Sinne (von menschlichem Wohlwollen) würde stehen τῇ εὐδοκίᾳ ἀνθρώπων „und Friede dem Wohlwollen der Menschen". ἄνθρωποι εὐδοκίας bezeichnet so wenig „wohlwollende Menschen", als das apostolische τέκνα ὀργῆς „zürnende Kinder". Zum latein. bona voluntas vrgl. Ps. L, 13 ut scuto bonae voluntatis tuae (ὅπλῳ εὐδοκίας) coronasti nos. L, 20 benigne fac domine in bona voluntate tua (ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου) Sion. Phil. II, 13 deus est qui operatur perficere — pro bona voluntate (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας). Mald. bemerkt zu unf. Verse: brevis licet sit angelorum hymnus, multas tamen habet difficultates. Die Schwierigkeit ist nicht so groß, wenn man von abgeschmackten und grammatikalisch unmöglichen Erklärungen Umgang nimmt und bei der Lesart unsers Textes verharrt. Abgeschmackt ist die Erklärung von Fritzsche (zu Röm. II, p. 372): in genere humano (Messia nato) voluptas est et laetitia, oder Borneman: quod sit documentum benevolentiae divinae erga homines, also: „Friede auf Erde zum Beweise seines Wohlwollens an den Menschen." Grammatisch unmöglich ist die von ältern empfohlene Verbindung des εὐδοκίας mit εἰρήνη. Die Erklärung von Mald. ist untadelich, nur beschränkt

er *ἀνθ. εὐδοκ.* auf die „erwählten" allein; die Engel sprechen aus was am Menschengeschlechte geschehen ist.

15. *Καὶ ἐγένετο — καὶ οἱ ἄνθρωποι* siehe I, 8. Ich halte das zweite *καί* für die Einleitungspartikel des Nachsatzes. Meyer nach Bornem. zu II, 21 übersetzt es mit: auch; was aber, wie mir dünkt, beide Sätze in eine falsche Correlation bringt: „als hinweggingen in den Himmel die Engel, sprachen auch die Menschen, die Hirten: laßt uns nach Bethlehem gehen." Es versteht sich von selbst daß die Engel hinweggehen in den Himmel, nicht aber ebenso daß die Hirten nach Bethlehem gehen. *καί* in der Bedeutung auch setzt ein inneres coordinirtes Verhältniß voraus, wie z. B. *τῶν σωμάτων θηλυνομένων καὶ αἱ ψυχαὶ πολὺ ἀῤῥωστότεραι γίγνονται*, oder 1 Kor. XI, 6 *εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνὴ, καὶ κειράσθω* „wenn ein Weib sich nicht verhüllt, mag sie auch sich scheeren lassen", d. i. zu einer Schamlosigkeit (sich wie Männer nicht zu verhüllen) mag dann auch die andere kommen (Haare wie Männer zu tragen). Wir haben an unserer Stelle den einfachen Fortschritt der Erzählung, und dürfen, wenn wir *καί* auch im Deutschen ausdrücken wollen, *ὡς* nur mit daß übersetzen: „und es geschah daß hinweggingen — und die Männer die Hirten sprachen." *ἐγένετο ὡς* steht pleonastisch; man könnte einfach lesen: *καὶ ἀπῆλθον — οἱ ἄγγελοι, καὶ οἱ ἄνθρωποι — εἶπον.* Aber die biblischen Erzähler auch im N. T. lieben das volle und feierlich klingende *ἐγένετο.* Man hat schon früher mit Recht bemerkt daß *οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένες* nur heiße: „die Leute (Männer) die Hirten", keineswegs: „die Hirtenleute"; in diesem Falle würde der Artikel bei *ποιμένες* fehlen, vrgl. Matth. XIII, 52. XXI, 33. XXII, 11 und die Lexx. zu *ἄνθρωπος.*

17. *Ἐγνώρισαν* Lachm. nach B D, Tisch. nach überwiegenden Auctt. *διεγνώρισαν.* Wenn wir aber auch letzteres behalten, so müßen wir doch die erklärende Uebers. Meyers: „sie gaben Kunde allenthalben in Bethlehem (*δια*)", ebenso Olshaus. *διαγνωρίζω* = divulgo — zurückweisen. Diese Uebers. kommt daher daß man V. 18 *καὶ πάντες* enge mit *διεγνώρισαν* verband, also: „überall hin verkündeten sie — und alle staunten". Allein dagegen entscheidet schon *ἰδόντες* welches nach seinem Zeitverhältnisse dem *ἐγνώρισαν* coordinirt ist: „sehend verkündeten sie", d. i. an Ort und Stelle, sie erzählten denen die gegenwärtig waren, wie es die Umstände selbst mit sich brachten. Das Verb. *διαγνωρίζω*, im N. T. nur hier, bei den LXX gar nicht vorkommend, heißt: genau erklären, genau kund geben, wie *διαγινώσκω* „genau erkennen". *διά* in Zusammensetzungen bezeichnet die Vollständigkeit, ähnlich unserm durch in durchlesen, durcharbeiten, vrgl. *διαγράφω, διαγορεύω.*

19. *Συμβάλλειν* zusammenhalten um zu vergleichen, daher auch erwägen; doch wird in dieser letztern bildlichen Bedeutung meist das Medium gewählt

oder auch der II Aorist; daher auch Hesych. nur *συμβαλεῖν* aufführt und Suidas zwischen Präs. und Aor. genau unterscheidet: *συμβαλεῖν. διακρῖναι, νοῆσαι — συμβάλλειν δὲ, μεταδιδόναι.* Auch findet sich die Redensart *συμβάλλειν ἐν τῇ καρδίᾳ* nirgends mehr vor, weder bei uns. Evangel., der dreimal *τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ* hat I, 66. XXI, 14. Act. V, 4, noch bei den LXX, die auch das simplex *βάλλειν ἐν τ. κ.* nicht haben. Ich möchte daher in *συμβάλλειν* an uns. Stelle fast die Absicht sehen, den buchstäblichen Sinn in den Vordergrund zu stellen und ihm den bildlichen („erwägen") unterzuordnen. Von den alten Uebersf. drückt die gothische den bildlichen Sinn am entschiedensten aus; sie hat thagkhan (denken), ihr zunächst steht die syr. ܦܚܡ (gleich machen), dann die Vulg. conferens; beim buchstäblichen scheint mir der Ar. geblieben zu sein, er hat قَرَّ II, effecit ut consisteret, ut habitaret; die Lond. Pol. freilich übersetzt: diligenter expendebat.

20. *Ἐπὶ πᾶσιν οἷς* die regelmäßige Attraction (vrgl. I, 73), *ἀκούω* mit dem Accus. der Sache, im N. T. gewöhnlich, wenn auch nicht ausnahmslos vrgl. VI, 47. *καθώς* zu *εἶδον* (Tischd. *ἴδον* — vrgl. uns. Bem. zu Matth. XXVII, 3).

21. Hier läßt sich *καί* (in *καὶ ἐκλήθη*) gleichfalls nicht mit „auch" übersetzen (vrgl. 15), weil beide Sätze in einem subordinirten Verhältnisse stehen und *καὶ ἐκλήθη* den Hauptsatz bildet: „sein Name wurde genannt Jesus, als sich die Tage das Kind zu beschneiden, erfüllt hatten". Zu *ἐκλήθη τὸ ὄνομα* siehe I, 13.

22. *Καθαρισμός* Sühnung, Reinigung, aber passiv: „daß sie gereinigt würden"; V, 14, dazu Mark. I, 44, und durchweg im N. T., auch Hebr. I, 3 *καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν* „bewirkend die Reinigung (= die Freiwerdung, das rein werden) von den Sünden". Ebenso bei den LXX; vrgl. Job VII, 20 *διατί οὐκ ἐποιήσω τῆς ἀνομίας μου λήθην, καὶ καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας μοῦ;* Der Sing. ejus der Vulg. (*αὐτῆς* nur in ein Paar Minusc. Hss.) ist Correktur. Unter *αὐτῶν* können nur Joseph und Maria gemeint sein, das Subj. von *ἀνήγαγον*: „sie (beide) brachten hinauf zu ihrer Reinigung". *κατὰ τὸν νόμον* verbinden Lachm. und Tischd. mit dem folgenden. *παραστῆναι* (Tisch.) „um zu stehen", *παραστῆσαι* (Lachm.) „um zu stellen". Letzteres die rec.; auffallender Weise hat Tisch. keinen Zeugen für seine Lesart angegeben; auch sonst finde ich keine andere Zeugenschaft für sie, als Iren. adstare.

23. Die Rabbinen geben über *ἄρσεν διανοῖγον* genaue Bestimmungen (Bechoroth cap. VIII), die für uns ohne Bedeutung sind, da sich die beiden Ausdrücke *ἄρσεν* und *διανοῖγον* selbst hinreichend beschränken und erklären. Eine Lösung findet nur statt, wenn das erst geborne Kind ein Knabe ist. „Ein heiliges dem Herrn wird es heißen" kommt wörtlich im Pentateuche nicht vor. 2 Mos. XIII, 2

steht: „heilige mir alles erstgeborne. 5 Mos. XV, 19: alles erstgeborene — sollst du heiligen dem Herrn deinem Gott.“ An den andern Stellen findet sich als Erklärung: „mein sind sie“ oder „sie gehören mir“. Beides vereinigt 4 Mos. VIII, 17: „mir gehört jeder Erstgeborne unter den Kindern Israels — im Lande Aegypten heiligte ich sie mir“. Also heißt „heilig dem Herrn“ angehörig dem Herrn, sein Besitzthum und darum jedem profanen Gebrauche entrückt.

24. *Καὶ τοῦ δοῦναι* ist nur dem Sinne nach vom *ἀνήγαγον* abhängig, weil sie wohl dazu (ein Opfer zu bringen) nach Jerusalem gingen, nicht aber dazu das Kind hinauftrugen. *τὸ εἰρημένον* zur Abwechslung; V. 23 steht *γέγραπται*, V. 22 *κατὰ τὸν νόμον*. Was im Gesetze geschrieben steht, ist auch ein darin gesprochenes. Unnöthig ist die Annahme der Nebenbedeutung „befehlen verordnen“; dieser Begriff liegt schon im Gesetze. Maria brachte das Opfer der Armen, und Lukas erwähnt nur dieses aus einem uns schon bekannten Grunde. Lachm. liest *νεοσσούς*, Tisch. *νοσσούς* nach wenigern Zeugen. *νόσσος*, *νοσσόν* ist spätere Form welche die Atticisten verwerfen. Matth. XXIII, 27 steht auch die zusammengezogene Form *νοσσία*. In den LXX kommen beide Formen vor.

25. *Συμεών* indeclinabel, dagegen *Σίμων* — *ωνος*, letzteres ist die gewöhnliche (gräcisirte) Form geworden, *Σίμων Πέτρος*, *Σ. ὁ ζελωτής*, *Σ. ὁ ἀδελφὸς Ἰησοῦ* u. s. w.; nur Act. XV, 14 steht auch von Petrus *Συμεών*, aber in einer Rede des Apostels Jakobus in welcher das hebräische Colorit stark hervortritt. Die LXX schreiben *Συμεών* 1 Mos. XXIX, 33, wo auch zugleich der Name erklärt wird: Hörung, Erhörung, „weil Jahve gehört (und beachtet) hat“. Der dunkle kurze ŭe-Laut trat ein für ĕ, den die LXX sonst für das hebr. i wählen, wenn es bloßer Hilfsvokal ist, wie in *Σεμεεί* (שִׁמְעִי) *Ἑβραῖος*, selbst in *Ἰεζάβελ* (אִיזֶבֶל) u. s. w. In der neutestamentlichen Aussprache wurde der ŭe-Laut zum hellen i aber mit dem Accente: *Σίμων*, wodurch aus dem hebräischen ein echt griech. Wort wurde, *Σίμων*, *Σιμωνίδης*, *Σιμώνη* (Frauenname) u. s. w. Theophyl. und Oekumen. nennen *Σίμων* ein Diminutiv von *Συμεών*, zu 2 Petr. I, 1 (*τοῦ Συμεὼν τὸ Σίμων ὑποκορισμός ἐστιν*). Ueber die Person des Symeon sagt Wetstein: Cum hic mentio fiat Simeonis, cujus pietas eo tempore celebrata fuit, vix alius intelligi potest quam Simeon pater Gamalielis, de quo Act. V, 34, filius vero Hillelis. Diese Meinung findet sich schon bei den ältern, vrgl. Maldon. der aber ihrer nur erwähnt, Lightf. Otho (lex. rabb.) mit der Bemerkung: defuncto patri in principatum successit circa annum Christi decimum tertium — Ac sane Judaei admodum parce de eo loquuntur, cum alias Hillelis posteros diligenter satis recensere soleant — Quod fecit ut quibusdam suscipio inciderit, quasi ille

Christum ulnis excepisset et ejus in Christum fides in caussa fuisset, quare deinde praeterierint. Unter den spätern Michaelis und noch Sepp, jedoch mit dem Schlusse: „indeß bleibt das jedenfalls Vermuthung“. Aber wir sind nicht einmal zu einer solchen Vermuthung berechtigt; denn die (unzuverläßige) Quelle auf welcher die ganze Hypothese beruht (Zemach David von Gans aus Prag † 1613) nennt diesen fraglichen Symeon „Vorsteher des Sanhedrin“ und den ersten welchen man „Rabban“ genannt habe. Einen solchen hervorragenden Mann würde Lukas nicht schlechtweg ἄνθρωπός τις nennen. Winer hat Recht, wenn er etwas bitter bemerkt: „Man kennt schon die Unart der Erklärer, die im N. T. nur genannten Personen in recht berühmten jener Zeit widerzufinden. Ueber Zemach David vrgl. de Rossi p. 111. Was wir von Symeon mit Gewißheit wissen, ist genug: „er war gerecht und gewissenhaft und erfüllt vom heiligen Geiste“. Das Adj. εὐλαβής findet sich dreimal in den LXX, zweimal in einem Zusammenhange der uns über seine Bedeutung vollkommen Aufschluß gibt, nämlich 3 Mos. XV, 31 καὶ εὐλαβεῖς ποιήσετε τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀκαθαρσιῶν αὐτῶν, wo εὐλαβῆ ποιεῖν dem hebr. הזיר (נזר) entspricht: „ihr werdet sie machen zu sich hütenden wegen ihrer Unreinigkeiten“. εὐλαβεῖσθαι ἀπό τινος, wie φυλάττεσθαι ἀπό τινος statt des einfachen Genitivs. Dann das adv. εὐλαβῶς 2 Makk. VI, 11 διὰ τὸ εὐλαβῶς ἔχειν βοηθῆσαι ἑαυτοῖς „weil sie sich hüteten, sich selbst zu helfen (um das Sabbatgebot nicht zu übertreten).“ Unbestimmter ist die dritte Stelle Mich. VII, 2: ἀπόλωλεν εὐλαβὴς ἀπὸ τῆς γῆς „verschwunden von der Erde ist ein sich hütender“; hier steht im Hebr. das oft vorkommende חסיד, und als Parallele dazu ישר: „ein redlicher ist nicht mehr unter den Menschen“. Wir sehen leicht daß εὐλαβής unserm „gewissenhaft“ entspricht, ein εὐλαβής ist wer sich genau an alle Vorschriften und Gebote hält und ängstlich bedacht ist, keines zu übertreten. Es ist dieß eine höchst treffende Bezeichnung für einen eifrigen Juden. Im spätern hebräischen Sprachgebrauche drückte man es durch פרוש (φαρισαῖος) oder durch חסיד (ἀσιδαῖος) aus, Pharisäer und Asidäer — beide Wörter in ihrem ungetrübt guten Sinne genommen. פרוש abstinens, vitae sanctitate cultu et moribus ab aliis hominibus separatus. חסיד pius. An Jud. den Makk. schloßen sich zuerst die ἀσιδαῖοι (חסידים) an, von denen es heißt: πᾶς ὁ ἑκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ „ein jeder war bereitwillig für das Gesetz (1 Makk. II, 42)“. Im N. T. findet sich εὐλαβής nur bei Lukas, aber immer in Stellen welche dieser eben entwickelten Bedeutung „gewissenhaft am Gesetze haltend, ein Pharusch oder Chasid sein (im besten Sinne des Wortes)“, genau entsprechen, wie die Vergleichung Act. II, 5. VIII, 2. XXII, 12 (εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον Tischb.) auf den ersten Blick zeigt. In derselben activen Bedeutung kommt εὐλ. auch bei den Klassikern vor. Plato. Polit. p. 311. B verbindet εὐλ. mit δίκαιος wie Luk. thut: τὰ δὲ

ἀνδρεία γε αὖ πρὸς τὸ δίκαιον καὶ εὐλαβὲς ἐκείνων ἐπιδεέστερα, τὸ δ' ἐν ταῖς πράξεσι τὸ μὲν διαφερόντως ἴσχει. Das verb. *εὐλαβεῖσθαι* stellen die alten Glossarien immer mit *φυλάττεσθαι* zusammen z. B. Harpokr. von Bekker, *εὐλαβεῖσθαι ἀντὶ τοῦ φυλάττεσθαι ὡς Δεμοσθένης.* p. 196. Dazu Anecd. I, p. 142. Verwirrend und unbestimmt ist die Worterklär. bei Schleußner; Schirlitz sagt: „sicher haltend, festhaltend, im relig. Sinne, gottesfürchtig". de Wette: „vorsichtig furchtsam gottesfürchtig". Entschieden falsch Olshaus.: „Simeon heißt *δικαῖος*, welches wider die äußere legale Seite des Lebens bezeichnet, während *εὐλαβής* mehr die innere Seite, die Gesinnung gegen Gott hervorhebt." Das latein. timoratus kommt nur in der Vulg. vor; seine Bedeutung ist sicher: furcht-habend, gebildet wie barb-atus, tog-atus, calce-atus; im Deutsch. entspricht die Bildungssylbe be, in be-sorgt u. s. w. *προσδεχόμενος* mit Zuversicht erwartend. Joseph von Arimathea wird auch bei Mark. und Luk. ein *προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* genannt. Nur vom nahen sagt man *προσδέχομαι*, wie im Latein. exspecto; daher es auch mit *ἐλπίς* vorkommt, Job II, 9 *προσδηχόμενος τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας μου* (Zusatz der LXX). Die Sacherklärung zu *παράκλησις* gibt der Evang. in *χριστὸς κυρίου*, die Wortbedeutung ist einfach: „Tröstung, Zusprache", vrgl. Js. XL, 1: „Tröstet, tröstet mein Volk (*παρακαλεῖτε*)!" Es ist das hebr. נחמה Job. VI, 10, welches bei den Rabbinen eine nicht ungewöhnliche Betheurung geworden war: „daß ich nicht sehe die Tröstung Israels", in nächster Anknüpfung an Js. XXXIII, 20 (nach dem chald. Targ.): „sie werden sehen die Tröstung Jerusalems". Der Artikel vor *παρακ.* fehlt, wie bei Luk. gewöhnlich ist; solche Apellativa welche sich Eigennamen nähern, haben meist keinen Artikel, dagegen steht er bei *Ἰσραήλ* (wo man ihn im Gegentheile nicht erwartete), um den Gen. deutlich zu bezeichnen, was nur durch den Artikel geschehen konnte, da *Ἰσραήλ* ein indeclinabile ist. Ich habe (Lachm. folgend) *καὶ πνεῦμα ἦν* von *προσδεχόμενος* getrennt (gegen Tischd. und die übrigen Ausgabb.) und mit *καὶ ἦν αὐτῷ* (V. 26) verbunden. Lachm. interpungirt: *προσδεχόμενος παράκ. τ. Ἰσραήλ. καὶ πνεῦμα ἦν κ. τ. λ.* Und dieses ist allein richtig. Denn die Verbindung: „Er war gerecht und gewissenhaft, erwartend die Tröstung Israels und der heil. Geist war auf ihm", wäre ungriechisch; es könnte *καί* vor *προσδεχόμενος* nicht fehlen, da bei coordinirten Satztheilen überall oder nirgends *καί* steht. Auch würde, wenn *προσδεχ.* mit *καὶ πνεῦμα* zu verbinden wäre, *ἦν* beim Particip nicht fehlen. Dagegen schließt sich das Partic. ohne *καί* gut als Apposition an, und eröffnet *καὶ ἦν* ebenso entsprechend einen neuen Satz. *πνεῦμα ἦν ἅγιον* wie Matth. I, 20 *ἐκ πνεύματός ἐστι ἁγίου.* — *ἐπ' αὐτόν* auch IV, 18 *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ* (nach den LXX) — der heilige Geist war herabgekommen auf ihn und bleibend in ihm. Zur Construction siehe XII, 22, Matth. II, 22. Alex. Buttmann p. 290.

26. *Ἦν κεχρηματισμένον* die Umschreibung des plusquprf., ohne die Bedeutung zu modificiren. Buttm. p. 268. Zu *χρηματίζω* siehe Matth. II, 12; die Construction weicht aber ab; an uns. Stelle *αὐτῷ κεχρηματισμένον*, bei Matth. *αὐτοὶ χρηματισθέντες*, letzteres ist gewöhnlicher im Passiv. Die LXX geben auch דבר (reden) allein, wo es von Gott steht, mit *χρηματίζω*. Jer. XXVI, 2 *χρηματιεῖς ἅπασι τοῖς Ἰουδαίοις ἅπαντας τοὺς λόγους οὓς συνέταξά σοι χρηματίσαι αὐτοῖς* (לדבר — ודברת). Im weitern Sinne bezeichnet es also jede Art göttlicher Einsprechung.

27. Mey. urgirt *γονεῖς* indem er sagt: es passe nicht zur leiblichen Gottessohnschaft und verrathe eine andere Quelle. Aber Luk. hatte sich so deutlich über die Empfängniß Jesu ausgesprochen, daß *γονεῖς* nicht mißverstanden werden konnte. Auch wäre es schwer sich anders auszudrücken, wenn nicht das schwerfällige „Joseph und Maria" immerfort widerholt werden sollte. Dem Griechen war *γονεῖς* so geläufig wie dem Latein. parens und dem Deutschen Eltern. *τοῦ νόμου* gen. pass. „nach dem gewöhnt sein vom Gesetze". *περὶ αὐτοῦ* zu *νόμος*, das Gesetz über ihn, betreff seiner als des erstgebornen. Sprachlich könnte *περὶ αὐτοῦ* auch von *ποιῆσαι* regiert sein: „um mit ihm nach dem Gesetze zu thun", aber in diesem Falle würde es Luk. mit *ποιῆσαι* zusammengestellt haben: *τοῦ ποιῆσαι περὶ αὐτοῦ*, zumal *αὐτούς* im Griech. nicht nothwendig stehen mußte.

28. *Καὶ αὐτὸς*, nicht: „auch er", da Niemand zuvor das Kind in seine Arme genommen hatte. *καί* beginnt den Nachsatz. Zu *ἀγκάλας* vrgl. 3 Kön. III, 20 (LXX) *ἔλαβε τὸν υἱόν μου ἐκ τῶν ἀγκαλῶν μου*.

29. *Ἀπολύω* bleibt in seiner ursprünglichen Bedeutung, der Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhange; es bedarf keiner Ergänzung durch *τοῦ ζῆν* oder *ἀπὸ τῆς γῆς* u. s. w., wie wir bei den ältern (Raphel, Wolf) finden, sondern erklärt sich aus *δοῦλον* „frei lassen einen Knecht". *δεσπότης* absichtlich von Luk. gewählt, das hebr. אדון, weil die Knechte ihre Herrn mit *δεσπότης* anredeten: *ὦ ἄναξ δέσποτα*. — *ἐν εἰρήνῃ* Luc. Brug. gut: cum quiete, animo tranquillo — nunc satisfactum est votis meis, nicht: „in Glück, Heil u. s. w.", wie die neuern wollen. Auch Hupfeld bemerkt: „שלום ist im hebräischen Sprachgebrauche nicht positives Heil und Wohlbefinden (wie Ges. Lex.), sondern zunächst und wesentlich ein negativer Begriff Frieden, d. i. Stand der Sicherheit (Psalmen I, p. 63)." Gott sprach zu Abraham: „Du aber wirst eingehen zu deinen Vätern in Friede", und er fügt gleichsam als Erklärung bei: „du wirst begraben werden in einem glücklichen Alter (1 Mos. XV, 15)." Vrgl. 2 Sam. III, 21: „Und David entließ den Abner und er ging in Friede". XV, 9: „gehe in Friede", 27: „kehre zurück in Friede."

30. *Τὸ σωτήριον* — das substantivirte Adj. welches sich bei den LXX öfter findet als das nom. fem. *σωτηρία*, das hingegen im neutestamentlichen Sprachgebrauche herrschend geworden ist.

31. *Κατὰ πρόσωπον* bei den LXX und Klassikern entspricht unserm „angesichts, vor" der Zweck muß sich aus dem Zusammenhange ergeben. Gott kann ein Heil bereiten „angesichts aller Völker", so daß es alle Völker sehen, daß sie Zeugen sind; aber auch so daß er alle Völker vor Augen hat, ein Heil bereitet das für alle bestimmt ist. Der Hebr. setzt לפני (seltener בעיני) was einen sehr weiten Gebrauch hat und noch allgemeiner als das griech. *κατὰ προσ.* lautet.

32. *Ἀποκάλυψις* (das nom. ag.) kommt bei den LXX nur in activer Bedeutung vor, indem sie ערוה (Aufdeckung, Entblößung) mit *ἀποκ.* geben. Im B. Sirach steht es dreimal XI, 27: *ἐν συντελείᾳ ἀνθρώπου ἀποκάλυψις ἔργων αὐτοῦ.* XXII, 22 *μυστηρίου ἀποκάλυψις.* XLI, 23 *ἀποκάλυψις λόγων κρυφίων.* Dieselbe active Bedeutung hat es auch überall im N. T.; das bekannte *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χρ.* heißt: Offenbarung Jesu Christi, bald in wie ferne der Vater Jesum Chr. offenbart, bald in wie ferne Jesus Chr. etwas offenbart, nie: Offenbarwerdung Jes. Chr. Es muß mit Recht befremden daß Mey. geradehin übersetzt: „ein Licht welches Heiden offenbar wird", und de Wette: „zur Offenbarwerdung für die Heiden", von ältern Erklärern bei denen man eine Schärfe hierin weniger erwartet, nicht zu reden, z. B. Mald. ut lumen esset gentibus revelandum. Schon Iren. hat den Zusatz oculorum; auch Euth. hält an der activen Bedeutung fest, indem er *ἀποκ.* durch *ἀνάβλεψις* erklärt. — Wenn zwei oder mehrere Nomina von derselben Präposition abhängen, so setzt man sie im Griechischen gewöhnlich nur einmal bei copulativen oft auch bei adversativen Verbindungen; dasselbe geschieht bei correspondirenden Fragen; z. B. *οἱ τριάκοντα πολλοὺς μὲν ἔχθρας ἕνεκα ἀπέκτειναν, πολλοὺς δὲ χρημάτων* Xen. vrgl. Krüg. §. 68, 9. Nach dieser Regel gehört *δόξαν* zu *εἰς ἀποκάλυψιν*, um so mehr als beide Begriffe in engster gegenseitiger Correlation und in derselben Abhängigkeit von *φῶς* stehen. Damit stimmen unter den griech. Erklärern Euthym. und Tit., denn beide ergänzen *εἰς* (*δόξαν*); unter den Ausgaben Anger und wie ich glaube Lachm. und Tisch. weil sie kein Unterscheidungszeichen setzten. Wie nahe dem griech. Ohre uns. Verbindung liegt, sehen wir aus der Variante *δόξα* (72. Wetst.) und gloria bei c.

33. Zu *ἦν — θαυμάζοντες* siehe Win. §. 58. 6. *β.* pag. 460. Beispiele aus Klassikern bei Krüg. §. 63, 4 *ἔστιν ἡ τούτου μήτηρ καὶ ὁ τῆς ἐμῆς γυναικὸς πατὴρ ἀδελφοί* Dem. *ἔπεμψε με Ἀριαῖος καὶ Ἀρτάοζος πιστοὶ ὄντες Κύρῳ καὶ ὑμῖν εὔνοι* Xen. — *ο πατηρ* Tischd. mit der Vulg. und den meisten griech. Auct., Lachm. aber *ιωσηφ* nach A a b c Syr. Ar. Goth.; doch dürfte letzteres Correctur sein.

34. Es scheint mir nicht richtig, wenn man *κεῖται* geradezu mit: er ist bestimmt, übersetzt. Auch die beiden gewöhnlich citirten Stellen Phil. I, 16 und 1 Thess. III, 3 drücken das nicht aus. Besonders deutlich ist letztere Stelle *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα.* Das *εἰς τοῦτο* ist *εἰς τὸ θλίβεσθαι* — wie man aus V. 4 *μέλλομεν θλίβεσθαι* sieht. Man wird nun kaum sagen daß es Bestimmung des Christen sei, Trübsale zu ertragen. Es ist mit dem Christ-sein, mit der Erscheinungsweise eines Christen verbunden, aber nicht Ziel und Ende. Im klass. Sprachgebr. heißt es immer: da liegen oder dastehen, dann die Folge: festgesetzt sein, bestehen, *νόμοι κείμενοι* die bestehenden Gesetze. Bestimmung, Ziel und Ende würde durch *πρόκειμαι* ausgedrückt sein. Der Syr. hat ܣܝܡ, der Ar. وضع genau wie die Vulg. positus est. *ἀνάστασις* das aufstehen, im Gegensatze zum fallen; in den LXX hat *ἀναστ.* nur diese Bedeutung, Thren. III, 63 *καθέδραν αὐτῶν καὶ ἀνάστασιν* „ihr sitzen und ihr aufstehen"; Soph. III, 8 *εἰς ἡμέραν ἀναστάσεώς μου.* Hohel. VII, 8 nach der Uebers. des Aqu.

35. *Καί — δέ* „und auch" oder „aber auch", hier ersteres, nicht das zweite, wie Mey. und de Wette wollen; denn wir haben einen conjunctiven Satz, was sich aus *ὅπως* ergibt, da dieses nicht von *διελεύσεται* allein abhängt, wie es beim adversativen Satze der Fall wäre, sondern von beiden Verbis (*κεῖται* und *διελεύσεται*) des vorhergehenden dreigliederigen Verses. *σοῦ δὲ αὐτῆς* mit Nachdruck, vrgl. *τόδε εἰπέ, σὲ αὐτὸν ἐῶσιν ἄρχειν σεαυτοῦ ἢ οὐδὲ τοῦτο ἐπιτρέπουσί σοι;* Ly. (Krüg. §. 51, 2 Anm. 8). Es findet sich im Hebräischen keine Parallele zum bildlichen Ausdrucke: „ein Schwert wird deine Seele durchdringen", und wie ungewöhnlich er dem Semiten klang, sehen wir am arabischen Uebersetzer; er nahm in seine Uebers. ein erklärendes Beiwort auf رمح الشك lancea dubitationis (scandali? nach der Lond. Uebers.). Es bleiben uns — von ganz unberechtigten Deutungen und Einfällen abgesehen — nur zwei Arten der Erklärung: entweder halten wir uns strenge an den bildlichen Gebrauch des Wortes Schwert, wie er dem Hebräer geläufig ist, oder wir fassen die ganze Redensart zusammen und erklären sie nach dem ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Sinne. Der Hebräer gebraucht die Ausdrücke „Schwert Lanze Pfeile Nägel" zur Bezeichnung scharfer spitziger böser Reden. Darnach lautete die Stelle: „auch deine Seele wird Hohn und Schmach — das Schwert der bösen Zunge treffen". In Rücksicht auf das unmittelbar vorhergehende „ein Zeichen dem widersprochen wird", läge die Deutung: „auch deine Seele wird von diesem Widerspruche verwundet, von dem zweischneidigen Schwerte der Lästerung durchbohrt werden", nahe; und da, wie gesagt, die Art der Verwundung hier durch nichts bezeichnet wird, mag Maria wohl zumeist an eine solche Mitleidenschaft gedacht haben. Halten

wir aber den Ausdruck nach seinem allgemeinen Sinne fest, wornach ein durchdringendes Schwert verwundet und verwundet bis zum Tode, so bekommen wir ein Bild von allgemeiner Verständlichkeit; denn alle Sprachen haben die Redensart: „ein durchbohrtes (חלל) Herz, eine verwundete Seele", wie „ein krankes gebrochenes Herz (Spr. XIII, 12. Js. LXI, 1)" u. s. w. Besonders den Griechen und Römern war es geläufig, sich in solchen Bildern auszudrücken, *οἰξεῖαι ὀδῦναι*, *ἄχει μεγάλῳ βεβλημένος ἦτορ* sind aus dem homerischen Sprachgebrauche bekannt. Eustat. hat *βέλει τὸ πένθος ἔοικεν ὡς πλῆττον εἰς ψυχήν*, andere Beispiele siehe bei Wetstein. Darnach haben wir in: „ein Schwert wird durchdringen", die Ursache statt der Wirkung: „ein tödtlicher Schmerz wird treffen", wie Euthym. treffend erklärt: *ῥομφαίαν δὲ ὠνόμασε τὴν τμητικωτάτην καὶ ὀξεῖαν ὀδύνην, ἥτις διῆλθε τὴν καρδίαν τῆς θεομήτορος ὅτε ὁ υἱὸς αὐτῆς προσηλώθη τῷ σταυρῷ.*

36—38. Ich folgte dem Texte Tischendfs., er stimmt genau mit der Vulg. und weicht von Lachm. nur darin ab daß letzterer V. 38 *αὔτη* (wohl nach bedeutenden Aucct.) wegläßt; die zweite Variante V. 37 *καὶ αὐτή* (Tisch.) *καὶ αὔτη* (Lachm.) hat auf Uebers. und Erklärung keinen Einfluß. Das eine konnte gesagt werden wie das andere; eine kritische Entscheidung aber ist bei diesem Worte das nur verschieden betont wurde, nicht mehr möglich, da die Hss. und der Sprachgebr. zwischen beiden wechseln. Nehmen wir nun *αὐτή* V. 37 gleichbedeutend mit *αὔτη*, so bekommen wir eine Satzform welche Lukas vor allen liebt, nämlich die Zerlegung in einzelne coordinirte kurze Sätze mit Widerholung des Pronomens oder des Demonstrativs. Solche einfache gleichartig aufeinander folgende dem griechischen Ohre ungewöhnliche Satzverbindungen hatten etwas fremdartig feierliches und wurden von uns. Evangelisten mit Absicht beibehalten. Ich betrachte daher die beiden Sätze *αὔτη προβεβηκυῖα* und *καὶ αὐτὴ χήρα* als coordinirt und in enger Verbindung mit dem ersten Versgliede, wogegen V. 38 einen neuen den beiden V. 36 und 37 coordinirten Satz enthält, wie ihn auch L. und T. durch Punct trennen, während ersterer nach *Ἀσήρ* nur ein Komma hat (wie mir scheint consequenter), Tisch. ein Kolon. Man dürfte daher kaum anders als so übersetzen: „Und es war eine Prophetin — aus dem Stamme Aser, (sie) hochbetagt, die sieben Jahre — gelebt hatte, und (sie) eine Wittwe die nicht vom Tempel wich —: und sie kam in derselben Stunde herzu." Denn *αὔτη* (das Demonstr.) steht für das persönliche Fürwort: sie, wie im Maskul. *αὐτός*, nach den LXX und dem neutestamentl. Sprachgebrauche. Es hat den Ton nicht, sondern ist eine Eigenthümlichkeit der heiligen Bücher; der Klassiker würde gar kein Pronomen gesetzt und das Partic. allein gelassen haben. Wie *αὔτη* so steht auch *καὶ αὐτή* V. 37 — gleich dem oft vorkommenden *καὶ αὐτός*, worüber Buttm. p. 93—95 sich erschöpfend gegen Win. p. 135 Anm. Fritzsche

(Matth. p. 47) und Mey. ausspricht; gewiß mit Recht. ἦν es war d. i. es lebte damals, nicht (Mey.): es war da (aderat), das noch besonders in ἐπιστᾶσα ausgedrückt wird. ζήσασα „die lebte oder gelebt hatte", nicht: „nachdem sie gelebt hatte". μετὰ ἀνδρός „mit einem Manne", die Vulg. ergänzt (viro) suo, was kaum nothwendig ist, indem es sich von selbst versteht daß Anna mit ihrem Manne lebte. „Von ihrer Jungfrauschaft an", d. i. von ihrer leiblichen Reife an, als eine virgo nubilis. „Bis zu 84 Jahren" d. i. sie war damals 84 Jahre alt. Luk. will offenbar das Gesammtalter der Anna angeben, nicht die Jahre ihres Wittwenstandes, was hier ganz bedeutungslos wäre. Eine andere Verbindung wählt Mey.; er übersetzt: „Diese, vorgeschritten im hohen Alter, nachdem sie gelebt hatte mit einem Manne sieben Jahre seit ihrer Jungfrauschaft, auch sie eine Wittwe zu 84 Jahren, wich nicht vom Tempel, mit Fasten und Bitten Gott dienend Nacht und Tag und in derselben Stunde hinzugetreten, brachte dem Herrn Preis dar." Er also verbindet αὕτη V. 36 mit ἀνθωμολογεῖτο in V. 38, und nimmt alles von προβεβ. an bis auf ἀναστᾶσα als participialen Zwischensatz — eine Construction zu der man in den Evangel. wohl schwerlich ein zweites Beispiel finden dürfte. Außerdem würde durch „auch sie eine Wittwe" Anna gegenübergestellt dem Wittwer (?) Symeon, wozu gar kein Wink gegeben wird; denn von ihm wird nicht gesagt daß auch er in Fasten und Beten Tag und Nacht im Tempel zugebracht habe. Der Satz mußte sich diese gewaltsame Tortur gefallen lassen, um dem καὶ αὐτή die altclassische Bedeutung „auch sie" oder „sie selbst" zu retten. λατρεύω mit ausgelassenem Obj. wem gedient wird, nämlich Gott, ebenso Act. XXVI, 7. Phil. III, 3 οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες „die wir im Geiste Gottes dienen", Hebr. IX, 9. X, 2. In demselben Sinne steht auch das Nomen λατρεία Röm. IX, 9 vom ganzen „Gottesdienste". Der daraus entstandene kirchliche Sprachgebr. ist bekannt. Der Dat. νηστείαις ist daher dat. instrum. δέησις das bitten, das flehen, dann überhaupt Gebet, die LXX verbinden gerne δέησις und προσευχή „bitten und flehen". Zum „fasten" paßt das dringende mit Anstrengung verbundene „flehen". νύκτα καὶ ἡμέραν ebenso Act. XXVI, 7. 1 Tim. V, 5; auch bei den Klassikern, vrgl. Bornem.; das Horazische noctesque diesque (1 Sat. I, 76) u. s. w. Meyer führt als besondern Grund für diesen Ausdruck an unserer Stelle an, „weil das Fasten von einem Abend zum andern zu geschehen pflegte", aber Jos. in der citirten Stelle Antiqu. III, 10, 3 sagt nichts davon, sondern im Gegentheile „am zehnten Tage desselben Monates fastet man bis zum Abend". Auch werden die Fasten der Natur der Sache gemäß nie nach Nächten bestimmt sondern nach den Tagen. ἐπιστᾶσα Vulg. gut superveniens, das Verb. bezeichnet das herzukommen und dabei stehen. Luk. liebt dieses Verbum; es kommt bei ihm (Evang. und Apstlg.) 18 mal vor, sonst nur mehr zweimal. Hier entspricht ihm das hebr. הִתְיַצֵּב das die LXX auch mit ἐφίστημι geben, 1 Mos. XXIV, 43. ἀνθομολογέομαι gegenseitig bekennen, Ps. LXXIX, 13

ἀνθομολογησόμεθά σοι εἰς τὸν αἰῶνα; auch Sir. XX, 2 *ὁ ἀνθομολογούμενος.* Dieses sowie *ὁμολογέομαι* steht im Sinne des hebr. ידה (sonst gerne *ἐξομολογέομαι* Ps. VII, 18. IX, 1 u. s. w.) und bezeichnet ein bekennen mit Lob Preis und Danksagung. *λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ* Lachm. und Tisch., wogegen selbst Mey. bei der rec. *ἐν Ἱερ.* bleibt; aber wer erkennt nicht daß *ἐν* nur durch die Ungewöhnlichkeit des Ausdruckes hereinkam? *ἐν* ist so gut Interpretament als Israel der Vulg., welches indeß nur a hat, Lachm. und Tisch. haben im latein. Texte Hierusalem. *περὶ αὐτοῦ* sc. *παιδίου.*

40. Die Erklärer beziehen *πληρ. σοφίας* fast durchweg nur auf *ἐκραταιοῦτο*, aus einer wie mir dünkt, falschen Rücksicht auf I, 80 *πνεύματι*, indem sie glauben daß *πληρ. σοφίας* die Art des „erstarkens" angebe wie dort *πνεύματι*. Aber man sieht leicht daß „er erstarkte am Geiste", und „er wurde voll der Weisheit" synonyme Sätze wären; aber unsere Stelle hat: „er erstarkte erfüllt werdend von Weisheit". Wäre dieß nicht ein höchst schleppender Pleonasmus und eine Ausdrucksweise wie sie wohl nirgends mehr vorkommt? Ich halte daher die Auflösung des Participiums durch „indem" für unrichtig, und nur die durch „während" oder „und" für legitim. Das part. praes. *πληρούμενον* steht im N. T. nur hier, es drückt das fortgehende erfüllt werden aus, welches mit dem wachsen und erstarken gleichen Schritt hielt; immer war das geistige Maß voll; er wuchs und wuchs und in derselben Weise nahm die Weisheit zu; nie war ein Mißverhältniß zwischen dem Maße, dem Schäffel — man erlaube mir diesen bildlichen Ausdruck, und seinem Inhalte. Zu *χάρις* vrgl. I, 28; zu *ἐπ' αὐτό* oben V. 25. *χάρις* (Huld, Wohlgefallen) enthält die Folge, nicht wie ältere (Luc. Brug.: intellige causaliter et pro nam) und neuere (de Wette) wollen, die Ursache. Schon Euthym. erklärt *χάρις* durch *εὐδοκία*, obwohl nur nebenbei. *χάρις* entspricht dem hebr. חסד womit die heil. B. B. die huldvolle Gesinnung Gottes gegen den Frommen, den (echten) Israeliten bezeichnen. David gründet seine Bitten auf diese göttliche Chésed deren er sich gewiß ist, und jene welche ihrer theilhaftig sind, heißen daher auch ein Chasid; vrgl. Ps. XVI, 10: „du wirst deinem Chasid nicht sehen lassen die Grube (die Verwesung)". *πνεύματι* fehlt bei L. und T. nach B D L die latein. Zeugen u. s. w.

41. *Κατ' ἔτος* „Jahr für Jahr"; neben *κατ' ἐνιαυτόν* Hebr. IX, 25. X, 3. *τῇ ἑορτῇ* Dat. der Zeitbestimmung, bei einer bestimmten Zeitangabe auf die Frage wann? (Curtius §. 443). Der Gen. der Zeitbest. gehört zum gen. partitivus auf die Frage während?

42. *Ἐτῶν* nicht Gen. der Zeitbest., sondern von *ἐγένετο* regiert, Eigenschafts-Genitiv, Mark. V, 42 *ἦν ἐτῶν δώδεκα.* Das Präsens *ἀναβαινόντων* ist festzuhalten, obwohl es Mey. geradehin zu einem Schreibfehler macht; hierin ent-

scheiden die Auct. Das Präs. folgt auf *ἐγένετο*, wie unten XIX, 28 *ἐπορεύετο ἔμπροσθεν, ἀναβαίνων εἰς Ἱερ.* Es würde keinem Anstande unterliegen, wenn stünde *ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα ἀναβαίνων μετ' αὐτῶν — ὑπέμεινεν.* In *τελειωσάντων* mußte das Präsens nothwendig verlassen werden, auch wenn wir die obige Construction beibehielten: *καὶ τελειώσας.* Gleichzeitig mit dem 12 Jahre alt sein, gingen sie hinauf nach Jerusalem (partic. praes.), aber erst nachdem sie vollendet hatten die Festtage (partic. aor.), blieb bei ihrem Zurückkehren der Knabe weg. *εἰς Ἱεροσ.* mit Lachm. nach überwiegenden Zeugen; von Tisch. gestrichen.

43. *Τελειόω* zu Ende bringen, vollbringen die Tage welche zur Festfeier gehörten, nicht gerade die ganze Festwoche, vrgl. den ähnl. Ausdruck Apstlg. II, 1 *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν.*

44. *Συνοδία* das Zusammengehen, die gemeinschaftliche Reise, die Reisegesellschaft.

48. *Ἐκπλήσσω* pass. außer sich kommen, in Verwirrung gerathen, steht gerne vom staunen des Volkes über Jesu Lehre und Wunder, Matth. VII, 28. XIII, 54. XXII, 33 u. s. w.

49. *Τί ὅτι* quid quod? quid est causae quod, was ist es daß = warum, 1 Mos. XVIII, 13 *τί ὅτι ἐγέλασε Σάῤῥα*; 2 Mos. III, 3 *τί ὅτι οὐ κατακαίεται ὁ βατός;* und noch oft. vrgl. Buttm. p. 307. Fritzsche zu Mark. II, 16. Krüg. §. 65, 1, 3. — *τὰ τοῦ πατρός* steht wie *τὰ καίσαρος* Matth. XXII, 21; *τὰ τοῦ θεοῦ, τὰ τῶν ἀνθρώπων* ebds. XVI, 23; *τὰ τῆς σαρκὸς, τὰ τοῦ πνεύματος* Röm. VIII, 5. *τὰ ἑαυτῆς* 1 Kor. XIII, 5; *τὰ ἑαυτῶν* Phil. II, 21 — wozu aus Klassikern zahllose Beispiele gefügt werden könnten: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων. πάντα τ' ἀνθρώπων. ἴσα ἀνάγκη τὰ τῶν Ἑλλήνων φρονεῖν* (Krüg. §. 47, 5, 9). Das substantivirte Neutrum des Art. (meist im Plural) mit folgendem Gen. bezeichnet das Angehörige, die Interessen, das Betreffende. Es könnte an sich auch im engern Sinne von „Haus“ stehen, nach einigen Beispielen: *συλᾶν τὰ τῶν θεῶν* spoliare deorum aedes (?) Isokr. Hel. Laud. p. 339. *ἤγαγεν εἰς τὰ Πρόκλου* duxit ad Procli aedes Appian. Anth. Graec. II, c. 47 (citirt von Palairet p. 163); aber dagegen ist die Redensart *ἐν τοῖς — εἶναι;* denn *ἔν τινι εἶναι* heißt: sich mit etwas beschäftigen, etwas treiben (vrgl. Pass. Rost, s. v. *εἰμί*, dazu Bornem. p. 29), wie auch der Apostel hat 1 Tim. IV, 15 *ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι* (ähnlich Hor. ep. I, 1, 11 omnis in hoc sum); ferner der Umstand daß vom Tempel immer nur der Singular des Nomens *οἶκος* (in den heiligen B. B.) vorkommt, nirgends heißt er *οἱ οἶκοι;* so daß an uns. Stelle unzweifelhaft *ἐν τῷ τοῦ πατρός μου* stünde, wenn es heißen sollte „im Hause meines Vaters“. Die Pesch.

hat letzteres in ihren Text gleich aufgenommen, der Ar. ist bei der wörtl. Uebers. geblieben. Das hebräische lautet vielleicht כי שלאבי אהיה בו quod quae sunt patris mei, ero (esse debeo) in eis. Das spätere hebräisch (die Mischnasprache) hat nicht bloß שלי, שלך, sondern של auch mit dem nom. verbunden, wozu sie selbst Hilfsvokale anwendet z. B. שֶׁלַּחֲנֻכָּה, getrennt של חנכה. Die Uebers. von 1840 umschreibt *τὰ τοῦ* durch בעניני; ענין Mühe, Arbeit, Geschäft. Jene von 1817 hat: אהיה באשר לאבי — unverständlich; denn באשר steht nur als relative Conjunction (indem, wo).

52. *Προκόπτω* (durch Schlagen) vorwärts bringen, dann auch intransitive: weiter kommen, Fortschritte machen (bei den Spätern); das N. T. (bei Luk. und Paul.) hat es nur in intransitiver Bedeutung. *ἡλικία* heißt hier wie an allen übrigen Stellen im N. T. (mit Ausnahme von Luk. XIX, 3) Alter; ebenso im klassischen Sprachgebrauche; nur selten bedeutet es Körpergröße in ganz unzweideutigen Angaben, wie eine solche auch die XIX, 3 (von Zachäus) ist. Vrgl. dazu aus den LXX Weish. IV, 9: *ἡλικία γήρως βίος ἀκηλίδωτος*. Job. XXIX, 18 *ἡ ἡλικία μου γεράσει*. Spr. XVII, 22 *ἀγαθύνει ἡλικίαν* (nach Symm., wofür die LXX *εὐεκτεῖν ποιεῖ* haben); hieher gehört auch Ezech. XIII, 18 *ἐπὶ πᾶσαν κεφαλὴν πάσης ἡλικίας* super omne caput omnis aetatis. Neben dem vorherrschenden Sprachgebr. entscheidet an uns. Stelle Sinn und Zusammenhang — gegen Meyer u. s. w. Zu *χάρις* V. 40.

Drittes Kapitel.

1. Die sogenannte Mitherrschaft des Tiberius. Tiberius ging im Jahre 746 mit Augustus über die Alpen und leitete an Drusus Stelle den Feldzug in Germanien. Von Heldenthaten hört man nichts; doch erhielten beide den Titel Imperator und Tib. außer einem Triumphe das Consulat für 747, und 748 die tribunicische Gewalt auf 5 Jahre. Trotz dieser Ehren stand er mit Aug. nicht gut und verließ bald darauf wegen der beiden jungen Cäsaren welche Aug. bevorzugte, gegen dessen Willen Rom. Als er nach 5 Jahren zurückwollte, verweigerte es der gekränkte Kaiser und erlaubte die Rückkehr erst zwei Jahre später mit dem ausdrücklichen Befehle, den Staatsgeschäften ferne zu bleiben (ne quam partem curamve reip. attingeret Suet.). Da übernahm es Livia, die beiden Enkel welche ihrem Erstgeborenen im Wege standen, zu beseitigen. Der eine (Lucius) starb 755, der andere (Cajus) 757, und dem Aug. blieb nichts mehr übrig, als den

Tiberius zu adoptiren (27 Juni 757), worauf er, zum zweitenmal mit der tribunicischen Gewalt bekleidet, zum Heere nach Deutschland ging, bei dem er mit Unterbrechungen bis in den Herbst des Jahres 764 verweilte. Erst im Jäner 765 feierte er seinen zweiten Triumph und blieb von nun an in Rom. Augustus der an ihm seine letzte Stütze hatte, ließ ihm 766 zum drittenmale die tribunicische Gewalt übertragen, ebenso das imperium proconsulare in allen Provinzen u[nd] die Befugniß gemeinschaftlich mit ihm den Census vorzunehmen. Bald darau[f] starb er am 19 August 767. Von dieser Theilnahme am imperium spricht Tib[e]rius selbst in seiner Rede vor dem Senate: Se in partem curarum ab illo vocatum experiendo didicisse, quam arduum, quam subjectum fortunae [re]gendi cuncta onus (Tac. Ann. I, 11). Ihrer erwähnt noch besonders Ta[c]itus: Filius, collega imperii, consors tribuniciae potestatis (Ann. seu Ab ex. de Aug. I, 3 ed. Niperdey Leipz. 1851 I, p. 3). Dann Suetonius: Lege per consules lata ut provincias communiter cum Augusto administraret (Tib. c. 21. cf. Dio LVI, 28). Endlich der überschwengliche*) lobhudlerische Vellej. Paterc.: Qui (Tiberius) — cum — senatus populusque Romanus, postulante patre, ejus, ut aequum ei jus in omnibus provinciis exercitibusque esset — decreto complexus esset — in urbem reversus — egit triumphum (Hist. Rom. II, 121 ed. Kritzius. Lips. 1848. p. 512). Da Tiberius bei Lebzeiten des Augustus bemüht war, allen Schein, als strebe er nach der Regierung, ferne zu halten, und sich wirklich nur so weit den Staatsgeschäften widmete, als es die Altersschwäche des Augustus nothwendig machte, müßte es befremden, wenn sich eine Zählung seiner Regierung seit dieser Theilnahme am imperium vorfände, die außerdem kaum über ein Jahr währte und von ihm selbst nur eine pars curarum genannt wurde. Es findet sich auch keine Spur davon; denn das einzige Zeugniß bei Clem. Alex. welches dafür zu sprechen scheint, beruht wie eine genauere Beachtung der Stelle lehrt, nur auf einer falschen Lesart. Er hat (Strom. I, c. 21 ed. Pott. I f. 405 sq.) wörtlich: *Αὔγουστος, ἔτη τεσσεράκοντα τρία· Τιβέριος, ἔτη κβ'· Γάϊος, ἔτη δ'· Κλαύδιος, ἔτη ιδ'· Νέρων, ἔτη ιδ'· Γάλβας, ἔτος ἕν· Οὐεσπασιανὸς, ἔτη ι'· Τίτος, ἔτη γ'· Δομιτιανός, ἔτη ιε'· Νέρβας, ἔτος α'· Τραϊανὸς, ἔτη ιθ'· Ἀδριανὸς, ἔτη κα'· Ἀντωνῖνος, ἔτη κα'· ὁμοίως πάλιν Ἀντωνῖνος καὶ Κόμοδος, ἔτη λβ'. — Τινὲς μέν τοι τοὺς χρόνους τῶν Ῥωμαϊκῶν βασιλέων οὕτως ἀναγράφουσι· Γάϊος Ἰούλιος Καῖσαρ, ἔτη γ', μῆνας δ', ἡμέρας ς'· μεθ' ὃν Αὔγουστος ἐβασίλευσεν ἔτη μς', μῆνας δ', ἡμέραν μίαν· ἔπειτα Τιβέριος, ἔτη κς', μῆνας ς', ἡμέρας ιθ'· ὃν διαδέχεται Γάϊος Καῖσαρ ἔτη τρία, μῆνας ι', ἡμέρας ὀκτώ· τοῦτον Κλαύδιος, ἔτη ιγ', μῆνας η', ἡμέρας κη'. Νέρων, ἔτη ιγ', μῆνας ὀκτώ, ἡμέρας κη'·*

*) Der neueste Herausgeber und Vertheidiger dieses Schriftstellers Kritz bekennt: — semper rem verbis in immensum augeat et hyperbolicam dicendi rationem sectetur (proleg. p. XLVIII).

Γάλβας, μῆνας ἑπτά, ἡμέρας ς'. — Οὐεσπασιανὸς, ἔτη ια', μῆνας ια', ἡμέρας κβ'· Τίτος ἔτη β', μῆνας β'· Δομιτιανὸς, ἔτη ιε', μῆνας η', ἡμέρας ε'· Νέρβας, ἔτος α', μῆνας δ', ἡμέρας ι'· Τραϊανὸς, ἔτη ιθ', μῆνας ζ', ἡμέρας ιε'· Ἀδριανὸς, ἔτη κ', μῆνας ι', ἡμέρας κη'· Ἀντωνῖνος, ἔτη κβ', μῆνας τρεῖς, ἡμέρας ζ'. Μάρκος Αὐρήλιος Ἀντωνῖνος, ἔτη ιθ', ἡμέρας ια'· Κόμοδος, ἔτη ιβ', μῆνας θ', ἡμέρας ιδ'. Stellen wir zur leichtern Uebersicht diese Doppelzählung untereinander, so erhalten wir folgende Tabelle:

	Caj. J. Cäs.	Augustus.	Tiberius.
I Verzeichniß:	—	43 J.	22 J.
II Verzeichniß:	3 J. 4 M. 6 T.	46 J. 4 M. 1 T.	26 J. 6 M. 19 T.
	Cajus Cäs.	Claudius.	Nero.
I Verz.	4 J.	14 J.	14 J.
II Verz.	3 J. 10 M. 8 T.	13 J. 8 M. 28 T.	13 J. 8 M. 28 T.
	Galba.	Vespasianus.	Titus.
I Verz.	1 J.	10 J.	3 J.
II Verz.	7 M. 6 T.	11 J. 11 M. 22 T.	2 J. 2 M.
	Domitianus.	Nerva.	Trajanus.
I Verz.	15 J.	1 J.	19 J.
II Verz.	15 J. 8 M. 5 T.	1 J. 4 M. 10. T.	19 J. 7 M. 15 T.
	Adrianus.	Antoninus.	M. Aur. Anton. und Commodus zusammen
I Verz.	21 J.	21 J.	32 J.
II Verz.	20 J. 10 M. 28 T.	22 J. 3 M. 7 T.	31 J. 9 M. 25 T.

Die Hauptverschiedenheit beider Verzeichnisse besteht darin daß I die Regierungsjahre voll zählt, II sie nach Jahr Monat und Tag angibt; die sonstigen Abweichungen sind unbedeutend*) bis auf Augustus und Tiberius bei denen sie drei und vier Jahre beträgt. Nun las wohl Clemens selbst 46 bei Aug. und 26 bei Tib., wie sich aus seiner Summirung der Regierungsjahre ergibt,**) aber die beiden 6 (in 46 und 26) entstanden nur durch Verwechslung des Zahlzeichens Beta (*β*, *6*) mit Stigma (ς), statt *μ6'* (*μβ'*) und *κ6'* (*κβ'*) war *μς'*, *κς'* geschrieben, oder von Clem. fälschlich gelesen. Wenn wir 42 und 22 lesen, so stimmt alles zusammen; nach I regierte Augustus 43 J. und Tiberius 22 J., macht zusammen 65 J., nach (corrigirtem) II regierte Aug. 42 J. 4 M. 1 T., Tib. 22 J. 6 M. 19 T.,

*) Daß ins erste Zahlenverzeichniß eine falsche Zahl eingedrungen ist, ergibt sich aus der Summirung bei Clemens; er hat 222 Jahre (*ἔτη σ' κ' β'*), während sie nur 220 beträgt. Wahrscheinlich ist bei Antoninus 23 J. statt 21 zu lesen. Im zweiten Verz. hält schon Potter 11 J. bei Vespasian für falsch: Legendum videtur *ἔτη θ'* (9 J.). Imperavit siquidem decem annis, demtis diebus sex, teste Xiphilino.

**) Auch hier stimmt die Summe nicht mit den einzelnen Angaben überein; er zählt von Jul. Cäs. bis zum Tode des Commodus 236 J. 6 M. (*ἔτη σ' λ' ς'*), während die Summe (Otho und Vitellius mit eingerechnet) 234 J. 10 M. 1 T. ausmacht.

macht zusammen 64 J. 10 M. 20 T. Behielten wir die Zahl 26 bei (statt 22), so kämen wir bis in den Sept. oder Okt. des Jahres 763 zurück, wo sich Tiberius beim Heere in Deutschland aufhielt; erst im Jäner 765 kam er nach Rom; erst von da könnte eine Mitregentschaft datirt werden. Noch deutlicher stellt sich die falsche Ziffer 6 (statt 2) bei Augustus heraus; denn falls er 46 J. 4 M. und 1 T. regierte, so würde seine Regierung mit dem Jahre 721 beginnen, d. i. dritthalb Jahre vor der Schlacht bei Actium (2 Sept. 723). Ich muß bemerken daß schon Weigl eine Corruption der Zahlzeichen 26 annimmt, wenn er sie auch nicht weiter begründet. Er citirt dann noch Sanclemente der sich also äußert: „Ueber das 15 Jahr des Kaisers Tiberius nehmen die Gelehrten heut zu Tage einen doppelten Anfangspunkt an: den ersten von seinem Regierungsantritte und von dem Tode des Augustus, den zweiten von der für alle Provinzen des römischen Reiches mit ihm gemeinschaftlich geführten Gewalt. Der zweite aber ist etwas neu ausgedachtes (recens excogitatum), weil es einen leichten Ausweg darbot, die Epoche von dem Tode des Heilandes mit dem Consulate der beiden Gemini unbeschadet der evangelischen Geschichte zu verbinden; und dieser Einfall hat nicht wenige und nicht unberühmte Vertheidiger gefunden. In der Wirklichkeit aber, obwohl eine solche Annahme uns nicht im Wege steht, sondern uns vielmehr günstig ist, sagen wir, daß man sie als falsch und als eine bloße reine Erdichtung (merum purumque commentum) verwerfen müße (p. 512—516). Patricius verwirft auch die Annahme einer Berechnung nach Jahren der Mitregentschaft, dagegen nimmt er an daß man in den Provinzen nach den Jahren der proconsularischen Gewalt des Tiberius gezählt habe, wobei er besondern Nachdruck darauf legt daß Luk. nicht της αρχης sondern της ἡγεμονιας habe. Seine Worte sind: At enim commentitium plane est recensque excogitatum initium illud duplex imperii Tiberii — Imo et illud dabo, quod volunt, si sermo sit de supremo universae reipublicae principatu, qualem gerebat Augustus, et post Augustum gessit Tiberius ac ceteri post hunc in Urbem aeque ac in provincias. Attamen etiam hoc posito nulla ratione illud consequitur, ut non alio tempore provinciis cum imperio praeesse Tiberius ceoperit, alio autem toti reipublicae — Initium illud prius, non της αρχης fuit, sed της ἡγεμονιας, non universae reipublicae, sed provinciarum, deque hoc Lucas loquutus dicitur (III, p. 414. §. 7). Eine solche Berechnung der Regierungsjahre des Tiberius, wozu aber jeder Beleg fehlt, wäre wohl denkbar, da Syria zu den kaiserlichen Provinzen gehörte, aber diese Uebertragung geschah erst 766. — Zu Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος bemerkt Sepp: „da es (τετραρχ.) Vierherrschaft bedeutet, glaubte man in den Worten des Evangelisten auch einen vierten Tetrarchen suchen zu müßen, und es fand sich wie von selbst in Λυσανίου. Um dieß nachhaltig zu machen, fügte man leicht zu den beiden schon vorhergehenden, langweilig nachschleppend, hinterher noch ein drittes τετραρχοῦντος bei, das

darum in einem der besseren griechischen Codices (L oder Stephani η aus dem VIII oder IX Jahrh.) zufolge ursprünglichen Manuscriptes richtiger sich nicht findet: und eine ganz correcte Bibelübersetzung hätte sich daran zu halten (I, 237. 2 Aufl.)." Wie viel uns von der Bibel noch bliebe, wenn man sie derart corrigiren dürfte oder gar müßte, wäre nicht abzusehen. Denn der Cod. L hat *τετραρχοῦντος* nur über der Linie, und es entsteht bloß die Frage, ob es von erster Hand sei oder nicht. Tischd. sagt reliquis tribus syllabis *τετραρχουντος* ipsa prima ut videtur manu super lineam adscriptis. Von demselben Cod. aber bemerkt er in seinen proleg. p. CLVIII: nuper totum Parisiis transscripsi et ex schedis meis edidi in Monumentis sacris. Dazu aber käme daß wir noch eine zweite Aenderung vornehmen müßten, um jenen correcten Sinn zu gewinnen; wir müßten, da *Λυσανίου τῆς Ἀβ.* ganz unverständlich ist, *τῆς Λυσ. Ἀβιληνῆς* setzen.

2. *Ἐπὶ ἀρχιερέως* „unter dem Hohepriester", nicht wie Mey. will: „da Annas Hohepriester war", was den Sinn alterirt. „Hohepriester" ist Amtsname der als Ehrenname blieb. Annas hieß Hohepriester, er war es aber damals nicht. *ἐπί* drückt ganz allgemein die Zeitbestimmung aus: *ἐπὶ Κρόνου*, *ἐπὶ Κύρου* zur Zeit des Kronos u. s. w. *ἀρχιερεύς* steht voran, ebenso *βασιλεύς* Mark. VI, 14. Act. XXV, 26; und der Artikel fehlt wie öfter bei der synthetischen Apposition (Krüg. 50, 6. 7). *Ἄννας* das hebr. חָנָן (Gütiger); die LXX schreiben Esra II, 46 und Neh. VII, 49 *Ἀνάν* (darnach Josephus *Ἄνανος*), dagegen Jer. XXV, 4 *Ἀνανίας* die vollere Form, wie Dan. I, 6 חֲנַנְיָה. Letztere hat die Apstlgesch. vom Sohne unsers Annas, wohl um Vater und Sohn zu unterscheiden. *ἐγένετο ῥῆμα* das hebr. ויהי דבר Jer. I, 4, nur haben wir da gewöhnlich יהוה (statt אלהים): „es erging das Wort des Herrn (Jahve's)". Ueber *Καιάφας* siehe Matth. XXVI, 3.

5. *Φάραγξ* Kluft, Schlucht, wie es auch die alten Glossar. einstimmig erklären, Lex. Cyrilli *φάραγξι· κοιλάσι μεταξὺ ὀρέων* (cavitatibus intra montes, hiatibus). Suid. *φάραγξ· ἡ κοιλότης τῆς γῆς* (cavitas terrae) u. s. w. vrgl. Biel thesaur. phil. s. v. *φάραγξ*. Thal ist ein zu weiter Begriff. *βουνός* (Hügel) ein kyrenäisches Wort nach Herod. 4, 199, später allgemein im Gebrauche, bei den LXX oft. *εὐθείας* sc. *ὁδούς*, zu jenen nom. gehörig die gerne ausgelassen werden. *εὐθύς* gerade d. i. in wagerechter Richtung, *εὐθεῖα ὁδός* bei Pindar und Thukid., ihm gegenüber *σκολιός* krumm, im Zickzack. *λεῖος* geglättet, glatt, dem *τραχύς* (holperig) entgegen, *τὰ τραχέα καὶ λεῖα* Xen. Mem. 3, 10, 1.

6. *Τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ* ist kein Zusatz der LXX wie man gewöhnlich sagt, sondern andere Lesart oder Correctur des יחדיו („zumal") in das ganz

ähnliche ישעו („sein Heil"). Js. LII, 10 kommt derselbe Ausdruck vor. „Alles Fleisch" hier wie überall „jegliche Kreatur". Das messianische Heil umfaßt die ganze Welt.

7. Zu *γεννήματα ἐχιδνῶν* vergl. Js. XIX, 29 *ἐκ γὰρ σπέρματος ὄφεως ἐξελεύσεται ἔγκονα ἀσπίδων*. Ebd. XXX, 6 *ἔγκονα ἀσπίδων;* doch entspricht das Hebr. an keiner Stelle genau; beidemal scheint *ἔγκονα* Zusatz der LXX. *ἡ ἔχιδνα* die Viper, kommt bei Aquilas vor Js. 59, 5.

8. *Μὴ ἄρξησθε* Vulg. ganz genau: ne coeperitis. Zu diesem imperativ. Conjunctiv vrgl. Buttm. S. 182, worüber er folgende Regel aufstellt: „im Präsens nur der Imperativ: *μὴ γράφε*, *μὴ κρίνετε*; im Aorist in der zweiten Person nur der Conjunctiv: *μὴ νομίσῃς*; in der dritten Person beidemal der Imperativ: *μὴ χωριζέτω*, *μὴ καταβάτω*". Die Verbindung des Verb. *ἄρχομαι* mit einem folgenden Infinitiv ist dem Griechen so geläufig, wie im Hebr. חלל (Hiph.) mit darauf folgendem Infin. 5 Mos. III, 24 *κύριε, σὺ ἤρξω δεῖξαι* (החלות להראות). Wir haben eine Fülle des Ausdrucks wie sie die populäre Sprache aller Völker liebt. *ἄρχεσθαι* hat somit keinen Nachdruck, obwohl es deßwegen nicht überflüssig ist.

11. Zur männlichen Bekleidung gehören bei den Alten wesentlich zwei Stücke, das Kleid (*χιτών*, Rock) welches man anzieht, und der Mantel (*ἱμάτιον*) den man umwirft. Der Mantel war so sehr ein Hauptkleidungsstück daß, wer ihn nicht trug, für nackt galt, und daß er vom Pfandrechte ausgenommen war. Die meisten Leute aber welche nicht zu den armen gehörten, trugen zwei Kleider, Ober- und Unterkleid, wie Jes. Chr. selbst bei der Kreuzigung, und einen solchen Fall scheint Joh. im Auge zu haben. Wer zwei Kleider an sich trägt und jemanden begegnet ohne Kleid, ziehe eines aus und reiche es ihm. In derselben Weise dürften wir auch den zweiten Satz ganz concret also nehmen: „Wer Speise bei sich hat und jemanden begegnet der keine hat, theile ihm mit. Man nahm auf Reisen Lebensmittel mit. Unverständlich ist mir Bucher: „Wer zwei (Ober-) Röcke hat, der gebe dem, der keinen hat; die nothwendige Kleidung der Juden war ein Ober- und ein Unterrock, wer daher zwei Oberröcke hatte, hatte Ueberfluß, wer dagegen nur einen Unterrock hatte, litt Mangel." Was soll Oberrock sein; etwa der Mantel, der aber nirgends *χιτών* heißt?

13. *Μηδὲν* ist der accus. adverb., *πλέον* der acc. obj. „treibet ein um nichts mehr als . . ."; *μηδέν, τί, πάντα* adverbiale Accusative, *ἡ πόλις ἡμῶν μηδὲν ὁμοία γέγονεν ἐκείνοις* Isokr. *ἂν εὖ φρονῇς*, *τὰ πάντα γ' εὐδαίμων ἔσῃ* Sn. (Krüger §. 46, 4, 4). *παρά* die bekannte Umschreibung statt des gen. comparationis oder *ἤ* mit dem entsprechenden Casus. „*πρός* mit dem Acc. bei einem Comparativ bezeichnet eine vergleichende Beziehung, *παρά* mit

dem Acc. eine vergleichende Zusammenstellung. ἡλίου ἐκλείψεις πυκνότερα παρὰ τὰ ἐκ τοῦ πρὶν χρόνου μνημονευόμενα ξυνέβησαν (Thuk. I, 23. 3)." Krüg. §. 49, 2. Anm. 8. διατεταγμένον das angeordnete, festgesetzte, das verordnungsmäßige. Die Zölle und Abgaben selbst konnten zwar die publicani nicht nach Gutdünken erhöhen oder bestimmen, aber im einzelnen konnten sie sich viele Ueberschreitungen erlauben und besonders Geldverlegenheiten zu Wuchergeschäften benützen. πράσσειν häufig vom Eintreiben der Steuern und anderer Leistungen, daher auch πράκτωρ der Finanzbeamte in Athen, der Einnehmer; ihm entspricht das hebr. נגשׂ.

14. Στρατευόμενοι stärker als στρατιῶται, solche die wirkliche Kriegsdienste leisteten, die im activen Dienste standen, Miethsoldaten. διασείω durchschütteln, erschrecken, steht ganz speciell von Obrigkeiten die ihre Untergebenen durch Mißbrauch ihrer Gewalt durch Drohung ängstigen mißhandeln und Erpressungen üben. Hesych. hat nur Synonyma zu „schrecken": Διέσεισε· διήγειρε, διεσάλευσε. Ihm entspricht genau concutere „jemanden in Schrecken setzen, um Geld von ihm zu empfangen". Im Hebr. פחד im Hiph.; חמס (Uebers. 1840) ist zu stark; der Syr. hat gut ܥܢܬ molestus fuit, ebenso der Arab. عنت II molestiam fecit. Die gewöhnliche Uebers. „Gewalt anthun" oder „brandschatzen" ist zu stark. Die alt kathol. Uebers. von Ulenberg hat „thut Niemand Ueberlast". Bekannt ist συκοφαντέω Sykophant sein, falsch angeben, verleumden, dann überhaupt chikaniren; wir dürfen aber bei der ersten Bedeutung bleiben, vrgl. 3 Mos. XIX, 11 οὐ κλέψετε, οὐ ψεύσεσθε, οὐδὲ συκοφαντήσει ἕκαστος τὸν πλησίον „du sollst nicht stehlen, nicht ableugnen (כחשׁ), nicht lügen (שׁקר) einer wider den andern". ἀρκεῖσθε Passiv.: seid zufrieden gestellt, begnüget euch mit (τινί). ὀψώνιον die ganze Verköstigung, μίσθος καὶ τροφή (oder σιτηρέσιον). Die Griechen bezahlten den Sold gewöhnlich ganz in Geld, zwei Obolen als Sold und zwei für die Verpflegung; daher kommt ὀψώνιον seltener vor. 1 Makk. III, 18 ἔδωκεν ὀψώνια ταῖς δυνάμεσιν αὐτοῦ (dedit stipendia exercitibus suis). Euthym. erklärt ὀψ. durch τοῖς σιτηρεσίοις und συκοφαντεῖν durch ἐσυκοφάντουν πολλοὺς, ὡς ἀποστάτας ἢ ἐπιβούλους τοῦ καίσαρος δι' αἰσχροκέρδειαν.

15. Προσδοκάω überall erwarten, harren, mit ausgelassenem Objecte; wir haben „auf das Himmelreich" zu ergänzen; das Volk war voll der messianischen Erwartung; sie eben erweckte in ihm den Gedanken, Johannes selbst könnte der Messias sein. Unrichtig Meyer: „das Volk war gespannt, worauf? liegt im Folgenden, nämlich auf eine Erklärung des Joh. über sich selbst". In diesem Falle würde διαλογίζεσθαι voranstehen, wie z. B. der Araber die beiden Verba wirklich umstellt; aber Luk. wollte vielmehr in προσδοκᾶν den Grund des

διαλογίζεσθαι angeben; auch deutet er mit keiner Sylbe an daß die Volksmenge an den Täufer eine solche Frage richtete. Die Vulg. hat ungenau existimante. πάντων steht wohl absichtlich, um hervorzuheben wie allgemein die Erwartung war. „Im Herzen berathen, erwägen, bedenken" — das Herz als der Sitz des denkens. ὁ χριστός von Lachm. als Appellativ klein geschrieben: „der Gesalbte".

16. „Den Riemen der Schuhe (Sandalen) lösen"; Matth. „die Schuhe zu tragen"; der erstere Ausdruck ist nur enger, der zweite weiter. Wer die Schuhe von den Füßen löst, trägt sie auch. Zu ἱκανός befähigt, was es im classischen Sprachgebr. allein bedeutet, siehe eine Reihe von Beispielen bei Passow (4. Aufl.); dasselbe findet auch im Sprachgebr. der LXX statt; ἱκανός hat bei ihnen durchweg die Bedeutung sufficiens, ausreichend, im Hebr. די „Genüge Hinreichung". ἱκανός bezeichnet die natürliche (leibliche oder geistige), ἄξιος die moralische Befähigung; viele sind ἱκανοί (befähigt) die keine ἄξιοι (würdige) sind, viele hinwider ἄξιοι (würdig) die keine ἱκανοί (befähigte) sind. Der Syr. hat ܦܚܐ par, aequalis fuit, oft vorkommend, um zusammengesetzte Begriffe auszudrücken ܦ̈ܚ ܒܐܘܣܝܐ consubstantialis ܦ̈ܚ ܒܓܢܣܐ homogeneus u. s. w. vrgl. Michael. (Lex. Syr. p. 897); der Arab. حَقَّ necessaria res est, justa est; nom. ag. verum, rectum, justum. Beide Ausdrücke sind gut gewählt und stärker als das latein. dignus. — Die enge Verbindung „Geist und Feuer" und hinwider ihr Gegensatz zu „Wasser" nöthigt, sie als synonyme Ausdrücke zu nehmen; der Zusatz ἅγιος zeigt daß πῦρ kein materielles sondern ein geistiges Feuer ist, während πυρὶ ἀβέστῳ materielles Feuer bezeichnet, so daß dieses nicht, wie Mey. (Matth. III, 11) behauptet, als Erklärung des erstern dienen kann. Joh. stellt seine Taufe der des Messias gegenüber. Er sagt: ich taufe; er wird taufen. Wie nun Joh. nur bußfertige tauft, so wird auch der Messias nur solche taufen; für diese aber kann die Taufe doch kein Gericht der Verdammung sein? Joh. geht in V. 17 auf einen neuen Gedanken über, der mit dem in V. 16 keinen derartigen Zusammenhang hat daß man den einen V. aus dem andern erklären könnte. Man wird doch leicht fühlen daß „in Geist und Feuer eintauchen", etwas ganz anderes sei, als die „Spreu mit Feuer verbrennen!"

17. Tisch. hat diesen V. durch Kolon vom vorhergehenden getrennt; das Relat. οὗ schließt sich enge an αὐτός in V. 16 an: „er wird euch taufen, dessen Wurfschaufel in seiner Hand ist", so daß er zu gleicher Zeit tauft und worfelt, tauft die Bußfertigen und worfelt die Unbußfertigen. Ich glaube daß sich die Relativconstruction nach Buttm. §. 143, 6 und 7 (S. 243) vollständig und einfach erklären lasse. Er sagt zu 7: „Der Gebrauch daß in zwei aufeinanderfolgenden beigeordneten Relativsätzen für das Relativ im zweiten Satze das Demonstrativ (αὐτός) eintritt, entspricht so sehr dem Charakter der

Volkssprache (daher so häufig schon bei Homer), daß auch im N. T. mehrere Beispiele dieser Struktur sich finden." Und wider: „Ein Theil dieser Beispiele läßt sich füglich auch von dem Umstande herleiten, daß die N. T. Schriftst. vom A. T. her den plötzlichen Uebergang aus Relativ-, Participial- und andern Nebensätzen in Hauptsätze — gewohnt waren." Das hebr. lautete אשר מזרהו בידו; der Syr. widerholt das pron. pers. „er der hält (der haltende) die Wurfschaufel" ܗܘ ܕܐܚܝܕ; der Ar. hat: „in dessen Hand (ist) die Wurfschaufel".

18. Zu *πολλὰ καὶ ἕτερα* vrgl. *πολλοὺς χἀτέρους ἄλλους πόνους* Eurip. Suppl. 573. Der Acc. ist von *εὐαγγελ.* abhängig, das auch mit doppeltem Acc. construirt wird — *τινά τι* neben *τινί τι* „einem etwas verkündigen", vrgl. Act. VIII, 25 *πολλάς τε κώμας — εὐηγγελίζετο,* und noch öfter. (Wenn *πολλά* zu *παρακαλῶν* gehörte, würde der Dat. oder die Präpos. *ἐν* stehen, wie Act. XX, 2 *παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ.* 1 Thess. IV, 18 *παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις*). Dazu gehört auch die passive Construction *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.* Lukas liebt dieses Verbum, behandelt es aber mit Ausnahme VII, 22 als Deponens; ebenso Paulus; von den übrigen Evangel. hat es nur Matth. in der oben citirten Stelle (XI, 5).

19. *Περὶ πάντων — πονηρῶν* — Attraction mit der zugleich eine Verkürzung verbunden ist (Curtius §. 597. 3). Die Widerholung des Nomens statt des Pronom. ist im Hebr. häufig, vrgl. 1 Mos. XIX, 24. Ps. LXXXII, 1 „Gott (אלהים) steht in der Gemeinde Gottes (אל)".

20. *Καὶ κατέκλεισε* coordinirt statt subordinirt, wie in der einfachsten Form der Erzählung oft, ähnlich Matth. XXVI, 45 *ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. παραδίδοται* Mark. XV, 25. Act. V, 7 u. s. w. *κατέκλεισε ἐν* (statt *εἰς*) er schloß ihn ein im Gefängniße.

21. *Ἐν τῷ* — das temporale *ἐν* — „zur Zeit als". Der Evang. gibt damit an daß Jesus nicht zu irgend einer außerordentlichen Zeit getauft wurde, sondern unter und mit dem übrigen Volke; bei seiner Taufe fand keine Art von Exemption statt. Etwas anderes will Luk. nicht sagen. So wenig alles Volk überhaupt getauft wurde, oder die in der That sich taufen ließen, auf einmal, so wenig wurde Jesus vor allem Volke getauft. — Man beachte wohl den Aor. *βαπτισθέντος* und daneben das Präs. *προσευχομένου.*

22. *Σωματικῷ εἴδει ὡςεὶ περιστεράν* „in leiblicher Gestalt als wie eine Taube", nicht gleich *σωματικῷ εἴδει περιστερᾶς* weil das eine wirkliche leibliche Taube bezeichnen würde, während der hl. Geist nur in Gestalt einer Taube erschien.

23. Tisch. und Lachm. (am Rande) lesen — *ο Ιησους αρχομενος ωσει*, uns. Ausg. mit Lachm. (im Texte) stellt *αρχ.* nach: *τριακοντα αρχομενος*. Auf den Sinn hat es keinen Einfluß, denn immer gehört *ἦν* zu *ὡσεὶ ἐτῶν*, und *ἀρχόμενος* zu *Ἰησοῦς*. Ganz wörtlich lautet der Satz: „Und er war, Jesus als er anfing, ungefähr dreißig Jahre (alt)"; oder: „und er war, Jesus, ungefähr dreißig Jahre (alt), als er anfing". *ἦν ἐτῶν τριάκοντα* wie oben II, 42 *ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα;* Act. IV, 22; Mark. V, 42 *ἦν ἐτῶν δώδεκα*; Herod. I, 26 *ἐτέων ἐὼν τριάκοντα* — der Genit. der Qualität; wir gebrauchen hier oft „haben". *ἀρχόμενος* „als er anfing", nämlich sein öffentliches Leben, vrgl. Act. I, 1 *ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν* quae coepit Jesus facere et docere. Eine andere Erklärung des *ἀρχόμενος*: Incipiebat autem Jesus annorum esse fere triginta — darf als antiquirt betrachtet werden. Zwar übersetzen in diesem Sinne der Syr. und Arab., aber dieß kommt nur daher daß sie *ἀρχόμενος* als freie Uebertragung des im semitischen geläufigen „Sohn von — Jahren" betrachteten z. B. 1 Mos. XXXVII, 2: „Joseph ein Sohn von 17 Jahren", בן שׁ׳ ע׳. Die Pesch. hat auch geradezu ܗܘܐ ܐܝܟ ܒܪ erat quasi filius. Doch findet sich in den LXX nirgends eine solche oder ähnliche Construction des verb. *ἄρχεσθαι* die auch ganz ungriechisch wäre. *ὢν υἱός* „seiend ein Sohn", Lachm. und Tisch. (gegen die rec.); *ὡς ἐνομίζετο*, ein Zwischensatz: „wie er geglaubt (gehalten) wurde". Daß die Alten, wenn auch *υἱός* (nach der rec., der Schleyer folgt) vor *Ἰωσήφ* stand, dieses (*υἱός*) nicht mit *ἐνομιζ.* verbanden, sieht man aus den Varianten: *ως ενομιζ. ειναι υιος* D. Wir dürfen darum in keinem Falle anders übersetzen als: „seiend ein Sohn (wie er dafür gehalten wurde) des Joseph", oder: „seiend (wie er dafür gehalten wurde) ein Sohn des Joseph". Ueber das nun folgende *τοῦ Ἡλί* ist zu beachten, daß die Bezeichnung der Abkunft durch den Art. *ὁ* im Griechischen so geläufig ist als im Hebr. durch בן, im Syr. ܒܪ, im Arb. durch بن (ابن). Das nom. *υἱός* wurde nur selten gesetzt, bloß da wo Zweideutigkeit vermieden werden sollte. *Θουκυδίδης ὁ Ὀλόρου*, „Thukidides der Sohn des Oloros", ist die klassische und allgemeine Ausdrucksweise. Daraus ergibt sich daß die beiden Wörter *τοῦ Ἡλί* nicht zusammengehören wie Art. und Subst., sondern daß *τοῦ* substantivirter Artikel ist und *Ἡλί* zweiter davon regierter Genitiv. In *τοῦ* steckt *υἱοῦ*, es ist Apposition zu *Ἰωσήφ*, nicht von *Ἰωσήφ* regiert, also gleich: *ὢν υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ (υἱοῦ) Ἡλί;* und so geht es fort; *τοῦ* gehört immer zum vorhergehenden Nomen, auch am Schlusse: *τοῦ Ἀδὰμ τοῦ Θεοῦ* „Adams des (Sohnes) Gottes". Wir dürfen die Construction, um sie uns ganz klar zu machen, nur in den Nominativ umstellen: *πατὴρ αὐτοῦ ὢν Ἰωσὴφ ὁ Ἡλί τοῦ Ματθάτ*. Darum hat Lachm. die Commata mit Recht gestrichen, und wenn Tisch. das Komma nach *Ἰωσήφ* läßt, während er es bei den übrigen tilgt, so hat dieß seinen Grund darin daß er *τοῦ Ἡλί* von *Ἰωσήφ* trennt

und zurückbezieht auf *υἱός*: „seiend wie dafür gehalten wurde des Joseph, ein Sohn des Heli“. Außerdem hat er *τοῦ* vor *Ἰωσήφ* (gegen die überwiegenden Zeugen nur) mit B. Wenn die Stelle den imputirten Sinn: „seiend ein Sohn des Heli, während er für einen Sohn des Joseph gehalten wurde“, haben sollte, so könnte sie nur also lauten: *ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ, Ἡλὶ τοῦ Ματθάθ*. In keinem Falle durfte vor *Ἡλί* der Artikel stehen, weil der Kasus von *Ἡλί* durch das folgende appositionelle *τοῦ* bestimmt wurde, weil alle folgende nomm. proppr. ohne Artikel stehen, und nur auf diese Weise das zu befürchtende Mißverständniß, *Ἡλι* mit *Ἰωσ.* zu verbinden, beseitigt werden konnte. So aber, wie der Satz bei Lukas lautet: *ὢν υἱὸς, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθάθ* kann er grammatisch nicht anders übersetzt werden, als: „seiend ein Sohn (wie dafür gehalten wurde) des Joseph des (Sohnes) Heli's des (Sohnes) Matthats u. s. w. Die alte Welt kam gar nie auf den Gedanken anders zu übersetzen. Die Vulg. hat Joseph qui fuit Heli; der Syr. filius Joseph filii Heli (ܒܪ ܗܠܝ), ebenso der Ar. filius Jos. filii H. (بن هالي)

Euthym. erklärt *εἰπὼν δὲ περὶ τοῦ ἰωσὴφ ἀναβαίνει καὶ ἐπὶ τὸν πατέρα τοῦ ἰωσήφ*. Nach Euseb. h. e. I, 7 fehlten bei Jul. Afric. die zwei Mittelglieder *τ. Ματθ. τ. Λευ.*, und er fährt also fort: *τρίτος ἀπὸ τέλους Μελχί, οὗ υἱὸς ὁ Ἡλὶ ὁ τοῦ Ἰωσὴφ πατήρ*. Daß Orig. nicht anders erklärte, sieht man aus der herrlichen 28 Hom. in Luc. (de Genealogia Salvatoris. vol. XVIII, p. 380. Wirzeb.). Die LXX haben wohl die Construction mit fortgehendem *τοῦ* — *τοῦ* — *τοῦ* nicht; aber sie ist ächt griechisch; vrgl. Herod. VII, 204 *Λεωνίδης ὁ Ἀναξανδρίδεω τοῦ Λέοντος τοῦ Εὐρυκρατίδεω* u. s. f. wo *τοῦ* nicht weniger als neunzehnmal sich widerholt! Ich glaube daß dieses hinreicht gegen die Einwendung: „Nie und nirgends in der ganzen Schrift werden die Geschlechter durch *τοῦ* — *τοῦ* catalogisirt. Es können daher die sämmtlichen Genitive *τοῦ* hier nicht anders als von dem Einen Nominativ *υἱός* V. 23 abhängen (Kirchenlex. von Herder s. v. Maria).“ Als zweiten Grund führt derselbe Artikel noch an: „Die Uebers. der Vulg. qui fuit sc. filius Heli, ist schon aus dem Grunde nicht annehmbar, weil am Ende Adam in demselben Sinne prädicirt würde „Sohn Gottes“, wie Seth ein Sohn Adams.“ Wenn dieß eine Schwierigkeit sein sollte, bliebe sie bei jeder Fassung. Es bedarf doch kaum der Erwähnung daß derselbe Ausdruck nicht überall in demselben Sinne genommen werden kann oder muß. Adam war ein Sohn Gottes. Daß er es nicht in derselben Weise wurde, wie Seth ein Sohn Adams, setzte Lukas als selbstverständlich voraus. — Die älteste Nachricht über die Eltern der seligsten Jungfrau, Joachim (*Ἰωακείμ*) und Anna, enthält das Protoev. Jac. c. I zurückreichend bis in das zweite Jahrh. (vrgl. Thilo Cod. Apoc. I, p. XLV). Von da kam es in alle andern Apokryphen z. B. Ev. de Nativ. Mariae, cap. I. Die latein. Väter bis ins sechste Jahrh. weisen diese und ähnliche Angaben mit Entschiedenheit zurück.

Hieron. nennt sie (ad Matth. XII, 46) deliramenta apocryphorum; der hl. August. (c. Faustum XXXIII, c. 9) verbietet, bei solchen Fragen aus andern Quellen als den hl. B. B. zu schöpfen: aliae non habent ad has res ullum pondus auctoritatis. Dann sagt er noch speciell über diese Legende: potius vel tale aliquid crederem, si illius apocryphae scripturae, ubi Joachim pater Mariae legitur, auctoritate detinerer, quam mentiri evangelium. Zur selben Zeit schreibt Innocenz I (ep. ad Exsuperium Tolos.) Caetera autem quae sub nomine -- Jacobi minoris — scripta sunt, — non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda. Ich meine nun daß man auf eine ganz isolirt vorkommende Notiz des Talmud (Maria sei die Tochter Heli's) kein größeres Gewicht legen dürfe, als die Väter auf die Apocryphen legen, zumal die Rabbinen bekanntlich Maria die Mutter Jesu mit Maria Magdalena verwechseln. — *Ἡλί* Lach. und Tisch. (*ἡλ* — ita *E A* et pl. vulg. Heli) ist im Hebr. nur עֵלִי vrgl. 1 Sam. I, 12 flgd. ע drücken die LXX auch durch die Aspiration aus z. B. *Ἑβραῖος*, א aber nie. Ich habe schon bemerkt daß אֵלִי kein hebr. nom. propr. ist, schon die Bedeutung („mein Gott") machte einen solchen Gebrauch zur Unmöglichkeit. Wir haben in unserm Verzeichnisse hebräische Namen, nicht syrische oder chaldäische.

24. Die Codd. weichen in der Schreibung der nom. propr. oft von einander ab; ich will auf sie soweit sie nur orthographische Varietäten sind, nicht eingehen; denn *Ματθατ* (Lachm.) und *Μαθθατ* (Tisch.), sowie *Λευει* und *Λευι* begründen keine verschiedenen Lesarten. Wir haben keine Controlle für diesen Stammbaum bis auf *Ζοροβάβελ*. Beachtenswerth ist daß sich lauter echt hebräische Namen finden, und von den einfachsten Formen. *Ματθάτ* vielleicht aus מַטֶּטֶת (מַטָּה) „Stab, Stütze". Dem griech. *θ* entspricht ט im Hebr., vrgl. טֵית, *θῆτα* (Name des Buchstabens). *Μελχί* die verkürzte Form für מַלְכִּיָּה (Jahve ist König) vrgl. 1 Chron. IX, 12 *Μελχίας*. *Ἰαννάι* bei Jos. *Ἰανναῖος* (Alexander Janäus, ein Sohn des Joh. Hyrkanus), wird sehr verschieden geschrieben, *ιωανναι*, *ιαννα*, *αννα*. Die Rabbinen schreiben ינאי vrgl. Sed. Olam (pag. 110 ed. Meier. 1797).

25. *Ματταθίας* das hebr. מַתִּתְיָה (Geschenk Gottes) ist bekannt. *Ἐσλί* das verkürzte אֲצַלְיָה (Auszeichner ist Jahve, ein adelnder ist Jah), LXX *Ἐσελία* vrgl. 2 Chron. XXXIV, 8. *Ναγγαί* (*Α ναγαί*) נֹגַהּ (Glanz) LXX *Ναγαί* 1 Chron. III, 7.

26. *Μαάθ* — מַחַת (Auflösung? Fürst, Hdwrtb. I, 725, anders Concord.) LXX *Μαάθ* 2 Chron. XXIX, 12.

27. *Ῥησά* vielleicht identisch mit רְצִיָּא (Wonne) LXX, *Ῥασία* 1 Chron. VII, 39. *Νηρί*, נֵרִיָּה (eine Leuchte ist Jahve), Jerem. XXII, 12; LXX *Νηρίας*. Ich weiche von der bei Matth. III, 12 versuchten Erklärung jetzt in so ferne ab, als ich אסר mit Hug und Bertheau (Büch. der Chronik, 1854) für ein nom. appell. nehme; der Text fordert es, weil, falls אסר nom. propr. wäre, בנו folgen müßte: „Assir sein Sohn, Salathiel sein Sohn". Die Chronik scheint durch den Zusatz אסר (Gefangener) selbst anzudeuten daß die Ebenbenannten keine leiblichen Söhne des Jechonias waren. Der Beisatz אסר erklärt ferner die widerholte Erwähnung von Söhnen des Jechonias. Sohn des Jechonias bei seiner Wegführung war Sedekias, Söhne die ihm während seiner Gefangenschaft geboren wurden, waren Salathiel, Malchiram, Phadaia. Leibliche Kinder hatte bei seiner Wegführung Jechonias nicht. Da nun er selbst in's Gefängniß geworfen und zehn Jahre darauf, etwa um dieselbe Zeit als Salathiel geboren ward, alle Söhne des ältern Zedekias hingerichtet wurden, war Salathiel der einzige, grünende Zweig des absterbenden Baumes, sein Vater wurde zur Leuchte (Neri) für Israel. Ueber Zorobabel welcher in der Chronik als Sohn des Phadaias (eines Bruders Salathiels) aufgezählt wird, während ihn die Geschlechtstafeln in den beiden Evangelien, sowie die Bücher Esra und Aggäus constant „Sohn Salathiels" nennen, siehe Bertheau (l. c.), der mit Hug zusammenstimmt und noch bemerkt: „In diesen Dingen reicht es aus, nachzuweisen, wie die bestimmteren Angaben mit der gewöhnlichen Bezeichnung möglicher Weise zu vereinigen sind, da den wirklichen Thatbestand festzustellen die Beschaffenheit der uns überlieferten Nachrichten nicht gestattet (S. 32)."

28. *Ἀδδί* הִדַּי (Mächtiger, Vornehmer) 2 Sam. XXIII, 30; vielleicht auch Nebenform von אִדּוֹ mit derselben Bedeutung Esra VIII, 17. *Κωσάμ* unbekannt, verstärkte Form von קוֹץ 1 Chron. IV, 8 — wo die LXX קוֹעַ (*Κωέ*) lesen, oder קסם (weißagen)? *Ἐλμαδάμ* = *Ἐλμωδάδ* 1 Mos. X, 26 אַלְמוֹדָד nom. propr. des ersten arabisch. Joktanidenstammes. *Ἤρ* = עֵר 1 Mos. XXXVIII, 3 (ein Sohn des Juda).

29. *Ἰωρίμ* — יוֹרִים wie יוֹקִים (*Ἰωακίμ* 1 Chron. IV, 22). Aufrichter ist Jo; die ältere Form יוֹרָם.

31. *Μελεᾶ* מַלְחָא ? Salz. *τοῦ Μεννᾶ* schließt Lachm. ein, es fehlt A, a b. Tisch. liest *Μεννά*, die rec. *Μαϊνάν*; unbekannt.

36. Lukas folgt den LXX, darum hat er *Καϊνάν* das im Hebr. fehlt. Die Frage ob *Καϊνάν* der LXX eine willkührliche Einschaltung sei, oder ob es im

Grundt. ausgelassen wurde, berührt uns hier nicht. Weil Luk. den LXX folgt, so habe auch ich bei Angabe der Dauer der Geschlechter ihre Zahlbestimmungen festgehalten. Die Eigennamen von V. 32 an bedürfen keiner Erklärung; sie sind bekannt und kommen oft genug vor.

Viertes Kapitel.

1. Ἐν τῇ ἐρήμῳ L. und T. gegen die rec. der uns. Ausg. folgt; auch der lat. Text bei Lachm. hat in deserto. Die Lesart ἐν τῇ ist wichtig, weil durch sie ἡμέρας τεσσ. mit ἤγετο verbunden und von πειραζόμενος getrennt wird. Beachte bei ἐν τῷ πνεύματι den Artikel; er weiset zurück auf πλήρης πνεύματος; derselbe Geist dessen Jesus voll war, trieb ihn an die Wüste zu suchen. ἐν steht bezeichnend (statt ὑπό); weil Jesus des Geistes voll war, wurde er in diesem Geiste vierzig Tage in der Wüste geleitet und geführt. Wenn ἐν τῷ πν. auf einen geistigen Zustand welchem das zu erzählende angehörte, hinweisen, wenn es die Sphäre in der es vorging (einen visionären oder ekstatischen Zustand) bezeichnen sollte, so müßte der Artikel weggelassen sein. ἐν πνεύματι allein wird so gebraucht daß es dem ἐν ἑαυτῷ (vrgl. Act. XII, 11 γενόμενος ἐν ἑαυτῷ) „bei sich sein" entgegensteht. Auch könnte γενόμενος nicht fehlen: καὶ ἤγετο ἐν πνεύματι γενόμενος ἐν τῇ ἐρήμῳ. vrgl. Apok. I, 10 ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Röm. VIII, 9. Die Stellen aus Ezech. II, 2 und III, 14, 24 gehören nicht hieher. Weiter unten (V. 14) steht ὑπέστρεψεν . . . ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, was die nächste und sicherste Erklärung vom unsrigen ἐν τῷ πν. ist. Ferner hat uns. Schriftsteller in Act. XXII, 17 γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει. X, 10 ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις. XI, 5 εἶδον ἐν ἐκστάσει — hinreichende Zeugnisse, wie er sich ausdrücken würde, wenn er einen geistigen, ekstatischen Vorgang beschreiben wollte.

2. Πειραζόμενος ist das sogenannte finale oder causale Particip: „um versucht zu werden", vrgl. Curt. Gramm. §. 581: τὸν ἀδικοῦντα παρὰ τοὺς δικαστὰς ἄγειν δεῖ δίκην δώσοντα „den Verbrecher muß man vor die Richter führen, damit er Strafe leide". Krüg. §. 56, 12, Anm. 1. Der klass. Sprachgebr. würde das part. fut. wählen, aber dieses kommt im N. T. äußerst selten vor, und in der Regel steht dafür das part. praesens. Judas heißt (vor ausgeführtem Verrathe) fast immer ὁ παραδιδούς; vrgl. Buttm. p. 154. 155. Auch die Klassiker setzen oft part. praes. statt des fut. Thukid. III, 18, 1 (Ausg. von Krüger. II, S. 14). Die Alten haben auch in diesem Sinne über-

setzt, Vulg. ut tenabatur; Syr. ܠܡܢܣܝܘ ut tentaretur. Es ist nur eine Caprice, ἡμ. τεσσ. mit πειραζ. zu verbinden; jedenfalls würde πειραζ. voranstehen.

3. Τῷ λίθῳ τούτῳ — weist auf einen bestimmten einzelnen Stein hin. Alte Bilder stellen darum den Teufel dar mit einem Steine in der Hand.

4. Ἀλλ' — θεοῦ läßt Tisch. weg, doch fehlt es nur bei B L und der kopt. Uebers.; seine Bemerkung: e Mt.; cujus verba quod in brevius contracta a plerisque adscripta sunt, entscheidet gegen das Uebergewicht der Zeugen deßhalb nicht, weil wir keinen buchstäblichen Gleichlaut mit Matth. haben und auch solche Auslassungen in den Hss. vorkommen. ὅτι ist recitativ; auch nach γέγραπται folgt ὅτι wenn eine Schriftstelle citirt wird, vrgl. Röm. III, 10 καθὼς γέγραπται ὅτι . . . IV, 17 καθὼς γέγραπται ὅτι . . . VIII, 36 καθὼς γέγραπται ὅτι . . . Mark. XI, 17 γέγραπται ὅτι.

5. Εἰς ὄρος ὑψηλὸν klammert Lachm. ein, Tisch. tilgt es; es fehlt B L und in vielen lat. Hss. (b g, am em fu for etc. vrgl. Tisch., die Erklär. dieser Zeichen am Ende des zweiten Bandes). L. und T. haben daher im lat. Texte nur et duxit illum diabolus. στιγμή Punkt, στιγμὴ χρόνου (ein Augenblick) kommt bei Plutarch vor, ebenso punctum temporis bei den röm. Klassikern, ad punctum temporis, puncto temporis eodem, temporis puncto vrgl. die Lexx.

6. Ἐξουσία Macht Herrschaft, bei den LXX gerne höchste Macht und Gewalt, daher als Uebers. von ממשלה, משל, שלטן (Dan. III, 24) Sir. X, 4 ἐν χειρὶ Κυρίου ἡ ἐξουσία. Ebenso bei den Klassikern; ἐξουσία τῆς Ἀσίας ist die unumschränkte Macht über Asien. Daher Thuk. in gehäßigem vorwurfsvollem Sinne von einer ἐξουσίᾳ πλούτου spricht, ὕβρει δὲ καὶ ἐξουσίᾳ πλούτου πόλλα ἐς ἡμᾶς ἡμαρτήκασι (I, 38. 3). Uebersetze: „ich gebe dir alle diese Gewalt", oder: „diese Gewalt allesammt". Weil sich ἅπασαν zurückbezieht auf πάσας in V. 5, verdient diese Uebers. den Vorzug vor der andern: „ich gebe dir diese ganze Gewalt". Das Pronom. αὐτῶν wegen des Plurals τὰς βασιλείας (in V. 5). Matth. hat τὴν δόξαν gleich verbunden mit βασιλείας τοῦ κόσμου — eine geläufige Redensart: „die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit"; ungewöhnlicher ist wie Lukas hat: „alle diese Macht und ihre (der Weltreiche) Herrlichkeit".

8. Ὕπαγε — σατανᾶ das auch uns. Ausg. einklammert fehlt B D L und in den meisten alten Versionen (Vulg. Goth. Arm. Copt. Syr. u. s. w.). Tisch. hat es getilgt.

10. Ὅτι gehört wohl zum Citate selbst, Lachm. aber und Tisch. nehmen es als das recitative ὅτι, weil sie γέγραπται ὅτι schreiben, nicht γέγραπται Ὅτι. Ich möchte ihrer Auffaßung den Vorzug geben, weil das recitative ὅτι da

wo Schriftsteller citirt werden, auch bei *γεγραπται* steht, wie zu V. 4 gezeigt wurde. Wir haben hier einen Wettstreit der mit Schriftstellen geführt wird. Ist aber unser *οτι* recitativ, dann ist es auch das in V. 11, wo wir also nach *καὶ* ein *γέγραπται* hinzuzudenken haben; *καί* = ferner (wie wir uns ausdrücken würden). Vrgl. noch VII, 13.

11. Lachm. schreibt *μή ποτε*, Tisch. als ein Wort *μήποτε*. Bornem.: *μή ποτε* ne unquam, nam *μήποτε* esset nunquam. Zu beachten ist daß Lachm. nicht bloß hier sondern constant *μη ποτε* hat.

13. *Καιρός* ist im bibl. Sprachgebr. nicht eine gelegene passende Zeit, sondern vielmehr die im Rathschlusse Gottes bestimmte Zeit; in diesem Sinne steht es auch Act. XIII, 11; vrgl. 1 Mos. I, 14 *εἰς καιρούς* (מועדים): festgesetzte Zeiten. Ps. LXXV, 2 *ὅταν λάβω καιρόν* „wenn ich werde nehmen einen Zeitpunkt", מועד der Zeitpunkt den Gott zu Verwirklichung seines Rathschlusses festgestellt hat; Ps. CII, 13: gekommen ist der Zeitpunkt (*ὅτι ἥκει καιρός*). Dan. VIII, 19 *εἰς καιροῦ πέρας* „das Gesicht gehet auf das Ende der festgesetzten Zeit". Heb. II, 3 und noch oft. Hier fehlt überall der Artikel wie in unserm Verse. Die Vorstellung von „gelegener Zeit", wie sie ein guter Zufall bringt, ist modern, nicht biblisch. Falsch ist die Uebers. „auf eine (d. i. einige) Zeit", auch das Latein. usque ad tempus hat diese Bedeutung nicht. Die hebr. Uebers. (1817 und 1840) לעת ist nicht entsprechend; wir müßen למועד, oder עד מועד lesen.

14. *Καὶ φήμη ἐξῆλθε* „und Ruf ging aus", von seinen ersten Thaten in Galiläa deren aber hier keine Erwähnung geschieht. Unrichtig Meyer: „Gerücht von der Rückkehr des bei der Taufe so ausgezeichneten und dann über vierzig Tage verborgen gewesenen Mannes". Daß der Evangelist selbst solche wenn auch von ihm nicht berichtete Werke voraussetzt, sieht man deutlich aus V. 23 quanta audivimus facta in Capharnaum; diese facta breitete das Gerücht überall hin aus; vrgl. Matth. IV, 23, 24.

15. *Δοξαζόμενος* „gepriesen, verherrlicht" wegen seiner Werke, weniger wegen seiner Lehre; er war ein *δοξαζόμενος* schon bei seinem jedesmaligen Eintritte in die Synagoge; wir könnten sagen: „unter großen Huldigungen lehrte er".

18. *Εὐαγγελίσασθαι* gehört zu *ἔχρισε* und (*ἰάσασθαι*) *κηρῦξαι* zu *ἀπέσταλκε;* darüber läßt das Hebr. keinen Zweifel. Auch Hieron. verbindet so, wie man aus seinem Comment. zu Js. LXI, 1 sieht: unctus est ut annuntiaret — missus est ad sanandos. Ganz deutlich tritt diese Verbindung auch beim Syr. und Ar. hervor. Die Abtheilung propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me kam nur von Mißverständniß des griech. *οὗ εἵνεκεν*, das

hier „weil" heißt, genau dem hebr. יַעַן und dem latein. id quod, eo quod (spiritus domini super me eo quod unxerit) entsprechend, nicht „weßhalb (deßhalb)", als consecutive Partikel: „der Geist des Herrn ist auf mir, deßhalb hat er mich gesalbt". *οὗ εἵνεκεν*, zusammengezogen *οὕνεκεν* (*οὕνεκα*) heißt gewöhnlich weil, deßwegen weil (Pass. III, p. 585). Von den latein. Hss. hat c richtig quod. *ἐπ' ἐμέ* das hebr. אֵלַי „über mir", das herrschende Princip bezeichnend, der Hebr. sagt auch „die Seele über mir (= in mir)". Der Acc. *ἐμέ* eine Attraction: „der Geist des Herrn ist auf mich herabgekommen und ist über (in) mir". *πτώχοις* im Hebr. ענוים sanftmüthig; עני und ענו werden von den LXX als Synonyme behandelt. *ἰάσασθαι — καρδίαν* fehlt A B a b c Orig. Hil. Sax. Copt. Aeth., Tisch. hat es getilgt, Lachm. eingeklammert.

19. „Blinden das Gesicht", im Grundtexte steht: „(auszurufen) Gebundenen Oeffnung". Da nun „aufthun, öffnen (פקד)" gewöhnlich (פקד 21 mal) von den Augen vorkommt, so bezogen die LXX das „gebunden sein" darauf und übersetzten „den Blinden das Gesicht (Oeffnung = Sehen)". Schon daraus ergibt sich daß „blind" nicht im Sinne der moralischen Blindheit steht, sondern für Verzagtheit und Muthlosigkeit in Folge der Hilflosigkeit und Verlassenheit. Ganz ähnlich ist Js. XLII, 7 woran Lukas auch dachte: „daß du öffnest blinde Augen, herausführest aus dem Kerker Gefesselte". Ebds. 16: „ich will die Blinden führen auf einen Weg den sie nicht kennen", d. i. die welche sich nicht zurecht finden, die keinen Rath, keinen Weg wissen, will ich führen. Ps. CXLVI, 8: „der Herr öffnet der Blinden Augen, der Herr richtet auf die Gebeugten". Der blinde gegenüber dem gebeugten, ist der hilflose und rathlose. Entscheidend ist die Grundstelle 5 Mos. XXVIII, 29: „du wirst herumtappen am Mittag, wie der Blinde in der Finsterniß tappt, und wirst nicht ausführen deine Wege". Der zweite Satz *ἀποστεῖλαι — ἐν ἀφέσει* ist aus Js. LVIII, 6 genommen: *ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* — „entlasse in Freiheit (lasse frei) die zerschlagen sind". Aus dem Zusammenhange ergibt sich daß „entlasse" im eigentlichen, „schlagen" im bildlichen Sinne steht. *τεθραυσμένοι* ist die wörtliche Uebers. des hebr. רצוצים „zerbrochene", niedergedrückte, niedergebeugte, die welche in Knechtschaft gerathen waren, wie man aus dem folgenden sieht: „und jedes Joch hebe auf". *κηρῦξαι*, die LXX *καλέσαι* eine unbedeutende Variante. *ἐνιαυτὸς κυρίου* ein Nominalbegriff „Herrenjahr", womit das Jobeljahr bezeichnet wird, dieses ist ein *δεκτός* „ein annehmliches wohlgefälliges", weil gnadenreiches für den Armen. Das Hebr. drückt denselben Sinn aus: „ein Jahr des Wohlwollens für den Herrn", ein Jahr da der Herr Wohlwollen (an den Armen) übt", was vor allem im Jobeljahre geschah. et diem retributionis (aus Isaias) findet sich in den latein. Hss. und bei den latein. Vätern, aber nur in einigen späten griech. Minuskeln.

20. *Βιβλίον* des Dim. von *βίβλος*, der Bast der Papyrusstaude, das daraus bereitete Papier, dann im weitern Sinne Buch, ohne Bezeichnung der Gestalt und Form — ob Rolle oder Buch. Dieselbe Unbestimmtheit hatte auch das Hebräische, indem nur der Ausdruck ספר nicht מגלה (Rolle) stehen konnte, da die מגלות einen bestimmten Theil der hl. Bücher bezeichneten. ספר das die LXX vorzugsweise mit *βιβλίον* geben, entspricht genau unserm „Schrift". Das Verb. *πτύσσω* „zusammenlegen, — falten", entscheidet gleichfalls nicht. Der „Diener" (חַזָּן) hatte die Synagoge zu öffnen zu schließen und zu reinigen, er überreichte die Bücher u. s. w. Jede Synag. hatte einen Diener. *ἀτενίζω* liebt Luk.; „unverwandt betrachten".

21. Der Hebr. sagt: „in die Ohren sprechen", 1 Mos. XLIV, 18, L, 4. 1 Sam. XVIII, 23, wörtlich: „in den Ohren", d. i. so reden daß es in den Ohren vernommen wird. „Erfüllt werden in den Ohren" kommt nur hier vor, doch erklärt sich uns. Redensart aus der erstern; sie ist brachylogisch gehalten: „erfüllt worden ist diese Schrift, da ich sie in eure Ohren gesprochen habe". Sie hörten die Erfüllung, indem sie ihn hörten. „In euren Ohren" zu „erfüllt werden", nicht zu „Schrift"; diese Schriften hatten sie schon oft gehört, nicht aber ihre Erfüllung.

22. *Ἐμαρτύρουν αὐτῷ* „sie gaben ihm Zeugniß", d. i. sie lobten ihn. *μαρτυρεῖν τίνι* est laudare, approbare aliquem, ut recte — Beausobre et Lenfant intellexerunt. Id quoque luculenter ostenderunt doct. Elsnerus et Raphelius. Sic Appian. Alex. de Bell. Pun. — ait: *ἐμαρτύρουν αὐτῷ* collaudarunt Scipionem. Palairet. Wolf, Grotius u. s. w. Andere Beispiele siehe bei Schleussner Lex. II, 79. *λόγοι τῆς χάριτος*, Gen. der Eigenschaft: „anmuthige (liebliche, einnehmende) Reden".

23. *Πάντως* „ganz und gar, gewiß, allerdings". *παραβολή* entspricht seiner Grundbedeutung nach genau dem hebr. משל („nebeneinander stellen"): die Nebeneinanderstellung, Vergleichung, das Gleichniß, sei es ein einzelner Satz, oder eine Rede (Gleichnißrede). Wenn ein einzelner Satz die Vergleichung (z. B. wie der Herr, so der Diener) nicht in sich hat, sondern nur erschließen läßt, dann nennen wir ihn Sprichwort, Spruch, *παροιμία*. Die LXX wechseln; von den neutestamentlichen Schriftstellern haben die Synoptiker nur *παραβολή*, Johannes nur *παροιμία*. Der Grund des ausschließlichen Gebrauches von *παραβολή* bei den Synopt. lag wohl in der Weißagung: „Ich werde öffnen in Gleichnissen meinen Mund (*ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου* Ps. LXXVIII, 2)", welche auf Jes. Chr. bezogen wurde, vrgl. Matth. XIII, 35. Lachm. und Tisch. lesen *εις* statt *εν* (der rec. der uns. Ausg. folgt): *γενόμενα εἰς* „was geschehen ist an Kapharnaum", Kaph. personificirt; *ἐν* wäre local. Auf *ὧδε* hier, folgt

noch die nähere Bezeichnung: „in deiner Heimath (Vaterstadt)", um die Forderung zu motiviren. πατρίς bald im engern Sinne: die Vaterstadt (Matth. XIII, 54 u. s. w.) bald im weitern: die Heimath das Vaterland (Joh. IV, 44. Hebr. XI, 44). Wegen des Sprichwortes ist an der zweiten Bedeutung festzuhalten.

24. Statt δεκτός hat Joh. IV, 44 τιμὴν ἔχει. Da hiemit auch Matth. XIII, 57 übereinstimmt, obgleich er das Sprichwort paraphrasirt gibt, so scheint es Joh. in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten zu haben. Dafür stimmt noch die ächt hebräische Form bei Joh., da der Hebr. כבוד (τιμή) sehr oft in sprichwörtlichen Redensarten gebraucht.

25. Ἐπ' ἀληθείας ist nicht Umschreibung oder Erklärung für ἀμήν, um es nicht zu widerholen, sondern gleich ἀληθῶς: „ein wahrheitgemäßes Wort rede ich". Lukas liebt diesen Ausdruck, auch bei Markus kommt er zweimal vor XII, 14, 32 ἐπ' ἀληθείας διδάσκεις, — εἶπας. Gewöhnlich gebraucht der Grieche den Dativ, τῇ ἀληθείᾳ, aber auch ἐπί mit dem Gen. „Der Himmel wurde geschlossen"; die himmlischen Wasserbehälter wurden zugeschlossen, nach 1 Mos. VII, 11 „die Fenster (Schleußen) des Himmels thaten sich auf". 5 Mos. XI, 17: „er verschließt den Himmel daß kein Regen sei". Ueber der festen Decke des Firmamentes sind die Wasser die Gott verschließt und öffnet wie er will. Die Angabe: „drei Jahre und sechs Monate" beruht auf traditioneller Annahme einer vierthalbjährigen Dauer, die aber ihren Grund in einer alten Berechnung der einzelnen Geschichtsangaben hatte, nicht darin daß man kurzweg 3½ Jahre (die Hälfte von 7) als eine Unglückszahl wählte (Mey. de Wette), wofür aller Nachweis fehlt. Die alten Schriftgelehrten erklärten 1 Kön. XVII, 7: „und es geschah nach Verlauf einer Zeit (מקץ ימים), da vertrocknete der Bach", von der Zeitdauer eines Jahres, und bezogen XVIII, 1: „es dauerte eine lange Zeit, da erging das Wort des Herrn an Elias im dritten Jahre", auf sein Verweilen in Phönicien. Nachdem er viele Tage bis in's dritte Jahr in Phönicien bei der Wittwe von Sarepta geblieben, sprach Gott zu ihm. Nach der traditionellen Berechnung hielt sich also Elias ein Jahr am Bache Karith auf, und bis in's dritte Jahr bei der phönizischen Wittwe, so daß die Dürre 3½ Jahr währte. Ob diese Berechnung die richtige sei, oder jene andere, wornach sich „im dritten Jahre" auf die ganze Zeitdauer der Dürre ausdehnt, ist für uns gleichgiltig. Jesus blieb bei der traditionellen Annahme. πᾶσαν τὴν γῆν „über die ganze Erde" populär rhetorisch; die Hungersnoth traf nicht bloß Palästina sondern auch Phönicien, sie war allgemein.

26. Σάρεπτα (LXX σαρεπτά) das heutige Szeräfend welches aber tiefer in das Land hineingebaut ist, während die alte Stadt dicht am Meere lag, einige Meilen südlich von Sidon. τῆς Σιδωνίας Lachm. nach den ältesten Zeugen A B

C D a, auch die LXX *Σαρεπτὰ τῆς Σιδωνίας*, Tisch. nach jüngeren mit der rec. *τῆς Σιδῶνος*.

27. *Ἐπὶ* „unter", zur Zeit, III, 2. *Ναιμαν* (LXX) L. u. T., unſ. Ausg. mit der rec. *Νεεμαν*, Vulg. Tert. Ambr. Naaman nach 4 Kön. V, 1 Naaman (נַעֲמָן). *αι* und *ε* wurden gleich ausgesprochen, daher auch in den Hſſ. oft verwechselt, *ε* et *αι* Vaticanum non saepe sed regium et cetera frequenter, permutare Lachm. I, p. XL.

29. *Ὄφρυς* die Augenbraunen, dann wegen der Aehnlichkeit jeder erhöhte Rand, Hügelrand, auch Uferrand. Da die Stadt am Berge hinlief, vielleicht etwas höher als das gegenwärtige Nazaret, konnte leicht eine ihrer engen Straßen bis an den Rand eines Felsenabhanges reichen. Da wollten ſie Jeſus hinabſtürzen und dann ſteinigen. *ὥςτε* wie Matth. XXVII, 1 „auf daß ſie ihn herabſtürzten" sc. wenn ſie es könnten, vrgl. Buttm. S. 210: „Da *ὥστε* beide Beziehungen, die der Folge und der Abſicht, in ſich vereinigt, ſo gibt es Fälle wo, wie in *ἵνα* die ekbatiſche, ſo in *ὥςτε* die finale Bedeutung überwiegt, oder mindeſtens bei erſt zukünftigem Erfolge dieſer ſelbſt anticipirt — wird. Daß auch den Griechen dieſer Uſus keineswegs fremd iſt — iſt gleichfalls ſchon geſagt worden. Die bezeichnendſten Stellen der Art im N. T. ſind etwa Matth. XXVII, 1 — ferner Luc. IV, 29 — (wo viele Hſſ. und der text. rec. *εἰς τό*) u. ſ. w.

30. *Πορεύομαι* eigentlich „reiſen, wandern", vielleicht abſichtlich ſtatt *ἀπέρχεσθαι* oder *ἐξέρχεσθαι*. „Durch ihre Mitte hindurchgehend trat er ſeine Reiſe an", gleichſam als ob nichts vorgefallen ſei, und er friedlich ſeine Wanderung fortſetze.

31. *Ἐν τοῖς σάββασιν* dürfen wir nur überſetzen am Sabbate, nicht an den Sabbaten. Luk. hat den einen Sabbat vor Augen an welchem Jeſ. den Beſeſſenen heilte. Wo der Sabbattag als Feſttag gemeint iſt, ſteht gewöhnlich der Plural, vrgl. IV, 16, beſonders die Parallele bei Mark. I, 21 *καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν* „und ſogleich am Sabbate". Auch das lat. sabbatis ſteht in Singularbedeutung, Hor. Sat. I, 9, 69 hodie tricesima sabbata und die Anm. von Döring (II, p. 76). Zum Plural *σάββατα* ſiehe Matth. XII, 1. Meine Annahme beſtätigt von Buttm. S. 21: „Dem griech. Sprachgebr. gemäß haben auch die jüdiſchen Feſtnamen die Pluralform." Auch der Lateiner hat dieſen Sprachgebrauch Lupercalia, Feralia, Liberalia, Cerealia, Vinalia, Opalia etc. Zu *ἦν διδάσκων* ſiehe Matth. VII, 29. Buttm. S. 267 d.

32. *Ἐκπλήσσειν* im pass. lieben die Synoptiker, beſonders in Verbindung mit *ἐπὶ τῇ διδαχῇ* Matth. VII, 28. XXII, 23. Mark. I, 22. VI, 2. Act. XIII, 12 u. ſ. w. An allen Stellen (Mark. VII, 37 und Luk. IX, 43 aus-

genommen) bezeichnet es ein Staunen über das was man hört, also weniger sich entsetzen, als bewunderungsvoll staunen. Xen. hat *ἐπὶ τῷ κάλλει ἐκπλήττεσθαι* „über die Schönheit (bei ihrem Anblick) von Staunen ergriffen werden" (vrgl. Pass. s. v.). *ἐν ἐξουσίᾳ* in (mit) Macht, mit Macht ausgerüstet, *ἐξουσίαν ἔχων* wie Mark. I, 22 und Matth. VII, 29 haben. *ἐξουσία* die göttliche Vollmacht, Bevollmächtigung, wie sie Propheten gegeben ist. Siehe die Anm. zu Matth. VII, 29 (I, S. 480).

33. *Πνεῦμα δαιμ. ἀκαθ.* ist der Gen. der Eigenschaft: „ein Geist welcher aus einem unreinen Dämon bestand". Luk. drückt sich so deutlich als möglich aus. Der gewöhnliche Ausdruck bei ihm (und bei Mark.) *πνεῦμα ἀκάθαρτον* hätte hier leicht mißverstanden werden können, wenn man *πνεῦμα* auf den Menschengeist bezogen hätte. Auch das bloße *ἔχων δαιμόνιον ἀκάθαρτον* wäre auf den ersten Anblick für den Griechen (den heidnischen Katechumen) dunkel gewesen, da *τὸ δαιμόνιον* das Geschick, Schicksal, das von der Gottheit geschickte bezeichnet und somit übersetzt werden könnte: habend ein unreines Geschick.

34. *Ἔα* ist die Interjection. Schon Grotius bemerkt dieß zu Mark. I, 24, wobei er zugleich leugnet daß die Interj. aus dem Imper. entstanden sei, was noch Fritzsche und Pass. (wohl mit Unrecht) behaupten. *ἔα* ist Ausruf der Verwunderung, ihm entspricht vah. Beispiele siehe bei Wetst. zu Mark. I, 24. *ἔα* kommt nur hier im N. T. vor; die LXX haben es gleichfalls nicht. Der Form nach könnte *ἔα* Imperativ von *ἐάω* sein: „laß, gestatte!" aber man würde den Acc. *ἡμᾶς* schwer vermissen. Der kurze Ausruf *ἔα* (vah, ha) paßt gut zur folgenden Frage. Die Formel *τὶ ἡμῖν καὶ σοί* dem Hebr. wörtlich nachgebildet (vrgl. das arab. مَا لِي وَلَهُ) ist auch echt griechisch: es findet sich außer *τί ἐμοί τοῦτο;* (was verschlägt mir dieses?) *τί ἐμοὶ καὶ σοί;* auch in andern Verbindungen z. B. *τί τῷ νόμῳ καὶ τῇ βασάνῳ;* Dem. *τί ἔστι Ἐρεχθεῖ καὶ κυνί;* Ar. (vrgl. Kühner §. 48, 3, Anm. 2, 8, 9). Der Latein. sagt: quid tibi mecum est? *οἶδά σε τίς εἶ* — eine Attraction, indem das Subj. des abhängigen Satzes als Object mit dem regierenden Hauptsatze verbunden wird, wodurch zwei Satztheile innerlich und äußerlich zu einem Satze verschmelzen. Sie findet statt in Sätzen mit *ὅτι*, ebenso in indirecten Fragen (wie hier), nach den verbis dicendi und sentiendi. Man darf darum nur übersetzen: „ich weiß wer du bist"; auch darf man den Satz nicht durch Komma trennen, weil er in diesem Falle lauten würde: „ich kenne dich, wer bist du?" Der Lateiner hat dieselbe Attraction: scis te qui sis heißt: ich weiß wer du bist. *λέγων* tilgt Tisch., doch fehlt es nur B L, Orig. Lachm. behielt es.

35. Zu *ἐπετίμησε* vrgl. Matth. XII, 16 (II, S. 135) XVI, 22 (S. 557) u. s. w. *εις μεσον* Tisch.; *εις το μεσον* Lachm. nach A B Q; letzteres ist

deutlicher, ohne Art. würden wir *αὐτῶν* erwarten *εἰς μέσον αὐτῶν* „er schleuderte ihn hin mitten unter sie". *τὸ μέσον* ist der Mittelraum, *εἰς τὸ μέσον* in den Mittelraum (der Synagoge) schleuderte er ihn. *εἰς μέσον* (ohne Art.) stünde nur hier, an den übrigen Stellen haben wir überall *εἰς τὸ μ.* (V, 19. VI, 8. XX, 19, 26) — wo *μέσος* ohne bestimmenden Gen. (dagegen Matth. X, 16 *εις μεσον λυκων* nach B) gebraucht wird.

36. *Θάμβος* nur bei Luk. vrgl. V, 9. Act. III, 10 in Verbindung mit *ἔκστασις*, genau unser „Entsetzen", 2 Kön. (Sam.) XXII, 5 *χείμαῤῥοι ἀνομίας ἐθάμβησάν με* in der parallel. Stelle Ps. XVIII, 4 *χείμαῤῥοι ἀνομίας ἐξετάραξάν με* „Bäche der Bosheit schreckten mich", בעת von schreckhaften Erscheinungen und Gefahren, Job. VII, 14: „du schreckest mich (machst mich entsetzen — בעת) durch Nachtgesichte". *πρὸς ἀλλήλους*, wie II, 15: „zu einander, untereinander", nicht: „bei sich". *τίς ὁ λόγος οὗτος* erklären viele geradezu für gleichbedeutend mit *τί ἐστι τοῦτο* — quid hoc rei est? andere beziehen *λόγος* auf *διδαχή* in V. 32 zurück: „was muß dieß für eine Lehre sein"; aber jenes ist gegen die Sprache, dieses gegen den Zusammenhang. Die genau wörtliche Uebers. hat, recht angesehen, gar nichts anstößiges. Vrgl. *τίν' αὖ σὺ τήνδε φωνεῖς φάτιν* was ist das für eine Rede die du führst? *τίνας τούσδ' ὁρῶ ξένους* was seh' ich da für Fremde? *ὅτι* weil, daß — gibt den Grund der Frage an. *ἐν ἐξ. καὶ δυνάμ.* „in Macht und Gewalt", mit Macht und Gewalt ausgerüstet, *ἐξουσία* die Vollmacht welcher die *δύναμις* Kraft und Gewalt (zu vollbringen wozu Vollmacht gegeben ist) an der Seite steht.

38. *Ἐκ τῆς συν.* beziehe zu *εἰςῆλθεν* „aufstehend aber ging er aus der Synagoge". Tisch. liest *απο* nach B C D, „aufstehend von der Synagoge hinweg". *εκ* nach A und den lat. Aucct. a b c v. *συνέχεσθαί τινι* „von etwas ergriffen werden", gewöhnlich im schlimmen Sinne: gequält werden (*δίψῃ*, *πόνῳ*, *νοσήματι*). Luk. liebt dieses Verb., sonst gebraucht es von den Evangelisten nur Matth. IV, 24. — Die alten (griech.) Aerzte unterschieden zwischen „großem (*μέγας*) und kleinem (*μίκρος*) Fieber", vrgl. die Stellen bei Wetst.; doch bezieht sich diese Unterscheidung nur auf die Intensivität des Fiebers nicht auf eine verschiedene Species, so daß wir über seine Beschaffenheit (ob Wechsel- Faul- oder gastrisch-nervöses Fieber u. s. w.) nichts erfahren. Die Aerzte theilten nämlich alle Krankheiten in „große und kleine". Hippocr. Aphor. I: *ἁπάσας οὖν τὰς νόσους ὀνομάζουσι μεγάλας τε καὶ μικράς*. — *ἐρωτάω* hier in der Bedeutung: bitten — *τινὰ περί τινος*, wie noch oft bei Luk. und besonders bei Joh., auch Matth. XV, 23. Dieselbe Bedeutung neben fragen hat auch das hebr. שאל und das latein. rogare. Der Annahme eines Latinismus (Grotius: videtur esse Latinismus) bedarf es nicht, da *ἐρωτᾶν* in dieser Bedeut-

ung, wiewohl selten, schon in den LXX vorkommt, vrgl. Ps. CXII, 6 *ἐρωτήσατε τὰ εἰς εἰρήνην τὴν Ἱερουσαλήμ* „bittet um den Frieden für Jerusalem"; *ἐρωτ.* mit doppeltem Accus., wie Joh. XVI, 23. Mit besonderm Fleiße behandelt dieses verb. Heinr. Steph. (thes. I, f. 1902—1905). Zuerst spricht er von den verschiedenen Constructionen in denen *ἐρωτάω* bei den neutestamentl. Schriftstellern vorkommt, die er im einzelnen untersucht: *ἐρωτῶ* rogo, sed in ea significatione quo ponitur pro Oro. Est autem frequens hic verbi usus apud Evangelistas: idque varia constructione. Interdum enim accusativo subjungitur infinitivus. — Alsdann fährt er fort: Harum omnium constructionum exempla proferam, si prius lectorem monuero, idem sentiendum de hoc verbi *ἐρωτῶ* quod de aliarum quarundam vocum apud Evangelistas et alios T. N. scriptores usu: nimirum quamvis hic ex illis tantum afferatur, non esse tamen existimandum eos vel primos vel solos illis vocabulis usos fuisse, sed ea sine delectu ex iis potius quorum minus purus sermo esset, quam ex aliis sumpsisse. Exemplo erit verbum *ἐρωτῶ* de quo nunc agitur. id enim, quamvis in illa — precandi significatione — fortassis vix in aliis ullis extet eorum quae hodie in luce versantur — alios tamen ita usos, ex Hermogene colligere possumus. quippe qui in libro *περὶ μεθόδου δεινότητος* — scribit — *ἀκυρίαν* esse, veluti si quis utatur verbis *ἐρωτῶ* et *παρακαλῶ* pro *δέομαι*. Hinc, inquam, colligere nos posse arbitror, fuisse et tunc temporis qui verbum *ἐρωτῶ* — ita usurparent. Hermogenes, berühmter Rhetor unter Marc. Aurelius. Seine Schrift *περὶ μεθόδου δεινότητος* (de apto et sollerti genere dicendi methodus) bildet eine Art Anhang zur größern *περὶ ἰδεῶν* (de formis oratoriis in zwei B. B.). Im class. Sprachgebr. kommt also *ἐρωτᾶν* in der Bedeutung bitten nicht vor, wohl aber im spätern vulgären. Pass. hat sie aufgenommen (4 Aufl.); ihrer erwähnt auch Win. (Gramm 6 Aufl. S. 21).

39. *Ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς* „stehend über ihr" — sich neigend über ihr, das Bett auf dem die Kranke lag, war niedrig.

40. Man erkennt am Accente daß *δύνοντος* kein zweiter Aor. (*δυνόντος*) ist, sondern ein Präsens; *δύνω* eine spätere Präsensform von *δύω* mit intransitiver Bedeutung (aus dem 2. Aor. *ἔδυν*). Von diesem Präs. bildete sich noch ein erster Aor. wenigstens im Partic. *ἡλίου δύναντος*, *μετὰ ἥλιον δύναντα* (vrgl. Buttm. größ. Gramm. II, 157). Wir dürfen daher nur übersetzen: „da (während) die Sonne unterging", occidente sole mit a d, nicht: „nachdem d. S. untergegangen war", cum — occidisset nach D *δυσαντος* oder U *δυναντος*.

42. *Κατέχειν* mit folgendem gen. des infin. *τοῦ* — ist „zurückhalten von, abhalten von", „sie hielten ihn zurück (ab) vom hinweggehen von ihnen". Darnach ist die Negation *μή* pleonastisch, aber nur für unser Ohr; im Griech. ist die

Widerholung der Verneinungspartikel gewöhnlich (bei Verboten, Verhinderungen u. s. w.) obgleich nicht nothwendig; ähnliches hat auch die deutsche Umgangssprache. Win. §. 65. S. 522. Mißverständlich wäre die Uebers.: „sie hielten ihn an, daß er nicht gehe"; undeutlich: „sie hielten ihn auf daß er nicht gehe"; sie hielten ihn factisch ab und zurück vom gehen, sie vertraten ihm den Weg.

Fünftes Kapitel.

1. Ueber ἐγένετο — καί siehe I, 8; Buttm. (S. 237: Construction von ἐγένετο): „In den drei Evangelien wird gleichfalls nach Art des hebräischen Vortrags, fast ohne Ausnahme unmittelbar nach dieser Formel (ἐγενέτο δέ) eine Zeitbestimmung hinzugefügt — am allergewöhnlichsten durch einen mit ἐν eingeleiteten Infinitivsatz. Die darauf folgende Construction ist eine dreifache" — (verb. fin. mit καί; verb. fin. ohne καί; acc. cum infin. wie schon zu I, 8 bemerkt wurde). ἐπικεῖσθαί τινι (mit dem Dat. der Pers.): jemanden anliegen (mit Bitten), dann zusetzen, bedrängen. Das Volk bedrängte Jesum, schaarte sich dicht um ihn, τοῦ ἀκούειν „auf daß es hörte", aus Begierde zu hören. Dieß zeigt daß wir „zusetzen" im buchstäblichen Sinne nehmen müßen, nicht im bildlichen: „mit Bitten bestürmen", weil darauf τοῦ κηρύσσειν erwartet würde. Tisch. hat επικ. αυτ. και ακ. nach A B L X, wozu er bemerkt: και incommodum videri poterat, non item του. Lachm. liest mit der Mehrzahl του. Mey. und de W. haben diese Variante gar nicht beachtet. Da Jesus auf dem Schiffe zu predigen anfing, kann ich και nur für einen Schreibfehler halten. Die Bezeichnung „See von Gennesaret" hat Luk. gewählt, Mark. und Matth. haben „Meer von Galiläa", Joh. gleichfalls, aber mit dem nähern Zusatz: τῆς Τιβεριάδος (VI, 1), oder τῆς. Τιβ. (XXI, 1) allein. Für nicht einheimische Leser waren die Benennungen bei Luk. und Joh. deutlicher; sie kommen bei den LXX (1 Makk. XI, 67) und bei andern Schriftstellern (Jos. Fl. Strabo, Ptol.) vor, während „galil. Meer" nur neutestamentlich ist. Ueber die Bedeut. des Wortes Γεννησαρέτ vrgl. Matth. XIV, 34 (II, 541). Luc. schreibt — ετ, Matth. — εθ, bei Marc. ist es am unsichersten; L. und T. lesen — ετ, siehe Tisch. ed. VII, zu Mark. VI, 53; öfter als dreimal kommt dieses Wort im N. T. nicht vor.

2. Πλοῖον entgegen ναῦς ist ein kleines Fahrzeug, Thukid. verbindet oft beide Ausdrücke miteinander. Ueber die Form dieser kleinen Fahrzeuge erfahren wir nichts. Zu ἑστῶτα, von Schiffen gebraucht, vrgl. Hom. Il. I, 44: νῆες δέ τοι ἄγχι θαλάσσης ἑστᾶσ'. Propert. lib. II, eleg. 7, 68 aut mea si staret navis in oceano, dann das bekannte stant littore puppes; wir sagen:

„liegen". παρά mit dem acc. oft bei einem Verbum der Ruhe, besonders in der Bedeutung „neben, längs hin"; παρὰ τὴν θάλασσαν, παρά τὸν πόταμον, παρὰ τὴν πόλιν ist ganz gewöhnlich, der Grieche setzt bei στῆναι, εἶναι, μένειν, παρά mit dem Accus.

3. Ἐπανάγω und ἀνάγω steht geradezu von auslaufen der Schiffe (in die See stechen), das ein hinaufsteigen ist, wie auch wir die „hohe See" sagen, obwohl nur vom eigentlichen Meere; vrgl. die Lexx.; der Acc. (τὸ πλοῖον, τὴν ναῦν) ist nicht nothwendig; Thuk. III, 16, 1: καὶ παρὰ τὸν Ἰσθμὸν ἀναγαγόντες „nach dem Isthmus auslaufend (unter Segel gehend)".

4. Der Uebergang des Sing. (ἐπανάγαγε) in den Plural. (χαλάσατε) ist auch bei den Klassikern nicht ungewöhnlich, im Hebr. kommt dieser Wechsel sehr häufig vor; vrgl. Bornem.: non sine causa Christus a singulari numero ad pluralem transire videtur: in altum enim navigat qui eo gubernaculum dirigit, h. l. Simon, sed ad retia projicienda pluribus hominibus opus erat. δίκτυα rhetorisch der Plur., wie das latein retia; im Schiffe befand sich nur ein Netz. χαλάω losmachen, niederlassen, τὴν ἄγκυραν; die Schwere zog das Netz von selbst in die Tiefe. ἄγρα 1. das Fangen, die Jagd, 2. das Gefangene, wie unten V. 9; ebenso unser „Fang".

5. Ἐπιστάτης nur bei Luk. (sechsmal in der Anrede) eine bezeichnende Uebertragung des hebr. רַבִּי, das er nicht adoptirt hat, während es bei den andern Evv. öfter vorkommt und nur von Joh. durch διδάσκαλος erklärt wird. ἐπιστάτης „der einer Sache vorsteht", mit vielfacher Anwendung; Hesych. erklärt es durch ἐφέτης ἢ ἐπίτροπος ἢ διδάσκαλος. Heinr. Steph. (thes. I, 1766): ἐπιστάται dicuntur etiam paedagogi — ut ex antiquis gramm. tradit Eust. Diodor gebraucht öfter ἐπιστάτης im Sinne von „Lehrer", synonym mit διδάσκαλος; den Aristäus, den Lehrer des Bacchus, nennt er ἐπιστάτην αὐτοῦ; andere Beisp. bei Munthe (p. 142). Etym. M. ἐπιστάται — πολλάκις καὶ ἐπὶ τοῦ διδασκάλου λαμβάνεται ἡ λέξις. Grot. meint, Luk. habe dieses Wort absichtlich gewählt, weil es etwas mehr als διδάσκαλος und etwas weniger als κύριος bezeichne. ἐπὶ τῷ — „gemäß deines Wortes, kraft", aus Gehorsam, nicht im Vertrauen auf dein Wort, wie Grot. will: fretus solo imperio tuo. vrgl. ἐπὶ τοῖς νόμοις „kraft der Gesetze", ἐπὶ πᾶσι δικαίοις „ganz dem Rechte gemäß".

6. Διεῤῥήγνυτο das Imperf. (zwischen zwei Aoristen) bezeichnet ein Beginnendes, Einleitendes, Zuständliches: „das Netz fing an, Risse zu bekommen". vrgl. Krüg. §. 53, 2: „am häufigsten hat es (das Imperf.) den Begriff des Vorgehenden und sich Entfaltenden —: eine Bedeutung die der Gegensatz des Aor. noch mehr zur vorherrschenden macht". Das anfangende Zerreißen hatte keine

weitern Folgen, weil die andern zu Hilfe eilten und Jesus kein weiteres Zerreißen wollte. Vere incipit actus, sed ob impedimenta caret eventu Schäf. ad Phoen. 81 citirt von Bornem. zu II, 29.

7. „Sie winkten" wegen der weiten Entfernung. Schiffer geben sich gerne bloß Zeichen; durch Worte sich verständlich zu machen, ist schwierig, sobald der Wind nur etwas conträr geht. *βυθίζω* (*βυθος*): tief-en, (ein-tief-en) vertiefen, „sie wurden getieft (eingetieft)" = sie gingen tief. Das „untersinken" liegt an sich nicht im Worte; es bedarf daher keiner Beschränkung durch paene: „daß sie fast untersanken". Dieses würde durch *καταβυθίζειν* (was öfter vorkommt, als das verb. simpl.) ausgedrückt werden. Luk. hat das comp. absichtlich vermieden gegen den neutestamentl. Sprachgebr., der composita bevorzugt (Win. §. 16. S. 93). Die LXX gebrauchen nur *καταβυθίζειν*.

8. Der Ausdruck „zu den Knieen eines niederfallen" steht in den hh. B. B. nur hier; er ist unzweideutig, aber aus griechischer Anschauung hervorgegangen, nicht aus hebräischer. Im Griech. kommen die Redensarten *προσπίπτειν πρὸς τὰ γόνατα*, *γόνυ τινὸς*, *γόνασί τινος*, *ἀμφὶ γόνυ*, *πάρος γονάτων* u. s. w. sehr oft vor, weil die Berührung der Kniee als Zeichen der Unterwerfung, der Bitte um Schutz u. s. w. galt. Nach hebr. Ausdrucksweise fällt der Bittende auf seine Kniee (*γονυπετεῖν* Matth. XVII, 14) oder auf sein Angesicht.

9. *Περιέχω* rings umfassen, rings einschließen, das comp. zur Verstärkung des simplex. *θάμβος ἔχειν*, das auch bei Klassikern vorkommt. Odyss. III, 372 *θάμβος δ' ἔχε πάντας ἰδόντας*. (Aristoph. Avv. 786 *εἶλε δὲ θάμβος ἄνακτας*). Die LXX verbinden *περιέχω* mit *ὠδῖνες ᾅδου* Ps. XVIII, 4. *ὠδῖνες θανάτου* CXVI, 3. *συντριμμοὶ θανάτου* 2 Sam. XXII, 5.

10. *Μὴ φόβου* „fürchte nicht, habe keine Besorgniß"; sei guten Muthes, wir werden nicht getrennt. *ζωγρέω* lebendig gefangen nehmen (besond. im Kriege, daher auch: Pardon geben); wird wie von lebendigen (wilden Thieren, Fischen) so von leblosen Dingen gesetzt (Schiffe nehmen), auch metonym.: *ἀντὶ ἰχθύων παρθένους ἐκ τῆς χέρσου ζωγρεῖν* (Pass. s. v.). Die LXX wenden das verb. *ζωγρ.* oft an, vrgl. 2 Chron. XXV, 12 *καὶ δέκα χιλιάδας ἐζώγρησαν* (חיים שבו) *οἱ υἱοὶ Ἰούδα*.

11. *Καὶ ἐγένετο — καὶ ἰδού* wie oben V, 1. *λέπρας* ohne Art.: voll Aussatzes. *ἐὰν θέλῃς — δύνασαι —* der sogenannte zweite (nach Buttm.) oder dritte (Curtius) hypothetische Fall, *ἐάν* im Vordersatz mit dem Conj., im Nachsatz der Indikativ eines Haupttempus (Präs. oder Futur.). Er kommt bei den neutestamentl. Schriftstellern sehr häufig vor, und die Uebers. der Vulg. si vis, potes (wenn du willst, kannst du), ist vollkommen richtig. Doch wollte ich

den Conj. auch im Deutschen beibehalten, weil er eine Feinheit des Ausdruckes enthält die im Indik. verloren ginge.

14. *Ἀλλὰ ἀπελθὼν* Uebergang aus der indirekten Rede in die direkte, wie Act. I, 4, 5 u. s. w. vrgl. Buttm. S. 330: „Eine den Griechen sehr geläufige Strukturveränderung besteht in der Vermischung der direkten und indirekten Aussageform. Natürlich ist der Uebergang aus der schwerfälligen und unbeliebteren indirekten in die lebendige und volksthümliche direkte Redeform bei Griechen und N. T. Schriftst. häufiger als umgekehrt." *εἰς μαρτύριον* zu *προσένεγκε*, Lachm. trennt es darum durch Komma von *Μωυσῆς*, was auch die erklärende Lesart *ινα εις μαρτυριον η (ην) υμειν τουτο* bestätiget.

15. *Διήρχετο ὁ λόγος* das Gerücht verbreitete sich, Beispiele bei Pass. (I, 682) *βάξος διῆλθ' Ἀχαιούς, ὁ λόγος διῆλθε* u. s. w. *μᾶλλον* „mehr", mit ausgelassenem Vergleichungsgliede. „Der Ruf verbreitete sich mehr als bisher der Fall war." Es steht wie Joh. V, 18 *μᾶλλον ἐζήτουν* „mehr strebten sie", als sie bisher gestrebt hatten. Ein anderes Beispiel 2 Kor. VII, 7: *ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι.* Im Deutschen müßen wir „noch" beisetzen: „noch mehr". *μᾶλλον* ist magis, wie die Vulg. richtig hat, nicht potius (vielmehr, im Gegentheile vielmehr), dieses wäre *μᾶλλον δέ.* Beachte die Imperfecta *διήρχετο. συνήρχετο*, ihnen entspricht *ἦν ὑποχωρῶν* (V. 16).

16. *Ἦν ὑποχωρῶν* — die bekannte Umschreibung einfacher Tempusformen mittels *εἶναι* (s. Buttm. S. 264). Fälschlich Meyer: „er befand sich, sich zurückziehend", weil in diesem Falle der Aorist des Verbums stehen würde: „er befand sich, nachdem er sich zurückgezogen hatte. *ἐν* mit *ὑποχωρέω* construirt, wie *ἐλθεῖν* IX, 46 *καταβαίνειν* Joh. V, 4 u. s. w. Buttm. S. 282. De Wette übersetzt: „pflegte zu entweichen"; ebenfalls unrichtig; Luk. will nicht angeben was Jes. zu thun pflegte, wozu hier gar keine Veranlaßung war, sondern was er damals that. Schon die Wahl der Umschreibung gestattete kein anderes Tempus; außerdem geht das Imperf. voran — „das Präteritum der dauernden Handlung" wie es Curtius nennt (Gramm. §. 488).

17. *Ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* „eines Tages", nicht: an einem damaligen Tage, so daß im allgemeinen eine Gleichzeitigkeit dieses Vorganges mit dem vorhergehenden angegeben wäre: „damals auch". Die Zeit ist ganz unbestimmt gelassen. *ἐν μιᾷ τ. ἡ.* hat nur Luk. und allemal mit *ἐγένετο*, VIII, 22. XX, 1; ähnlich ist *ἐν μιᾷ τῶν πόλεων* oben V. 12; wogegen *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* XXIV, 1 (Act. XX, 7) nicht hieher gehört; letzteres heißt: am ersten Tage der Woche; vrgl. Matth. XXVIII, 1 (III, S. 626). *νομοδιδάσκαλος* in den Evangelien nur hier, an den andern Stellen hat auch Luk. *γραμματεύς* (gleich unten V. 21) das aus den LXX in den N. T. Sprachgebrauch überging; Esra hatte zuerst diesen Ehrentitel, vrgl. Esr. VII, 6 *καὶ αὐτὸς (Ἔσδρας) γραμμα-*

τεὺς ταχὺς ἐν νόμῳ Μωϋσῆ. Im B. Esra hat *γραμματεύς* überall noch einen erklärenden Zusatz — *ἐν νόμῳ M.* oder *βιβλίου λόγων ἐντολῶν*, oder *τοῦ Θεοῦ*; im B. Nehemias aber fallen diese Zusätze schon weg. *νομοδ*. und *γραμματεύς* sind unzweifelhaft synonym und stehen in gewöhnlichem Sprachgebrauche wechselseitig für einander; doch gleichbedeutend sind sie deßwegen nicht, sowenig als Gelehrter gleichbedeutend ist mit Lehrer, oder Gesetzeskundiger mit Gesetzesverkünder (Lehrer). Halten wir die Begriffe scharf auseinander, dann verhalten sich *γραμμ*. und *νομοδ*. zu einander wie סֹפֵר und רַבִּי; man konnte ein Sopher (*γραμματεύς*, Gesetzgelehrter) sein, ohne ein Rabbi (*νομοδ*. Gesetzeslehrer) zu sein. Der Rabbi war zum lehren bevollmächtigt. Aus diesem Grunde habe ich auch absichtlich die Uebers. „Gesetzeslehrer" gegenüber dem „Gesetzgelehrten" gewählt. *κώμη* ein offener Ort (Flecken) im Gegensatze zur Stadt, doch nennt Joh. VII, 42 auch Bethlehem eine *κώμη*. Hier steht es im weitern Sinne; im Gegensatze zu Jerusalem hießen die andern Ortschaften alle, ob groß oder klein, *κῶμαι*. Die Uebers. mit „Flecken" ist zu enge. *ἐκ πάσης κ.* „aus jeder Ortschaft" — populär. *δύναμις κυρίου* „die Macht des Herrn" d. i. Gottes, nicht Jesu. Man hat richtig bemerkt daß bei *κύριος* der Art. nicht fehlen könnte, wenn es sich auf Jes. Chr. bezöge. *ἦν εἰς τό* ist kein Hebraismus, wie (*γενέσθαι*) *εἶναι εἰς* in folgenden Redensarten *ἡ λύπη εἰς χάραν γενήσεται* Joh. XVI, 20. *ἔσονται εἰς σάρκα μίαν* u. s. w.; sondern echt griechisch, und darnach allein zu erklären. *εἶναι εἴς τι* heißt: zu etwas dienen; also: die Kraft Gottes diente (wirkte) zu ihrer Heilung, d. i. heilte. *τὸ ἰᾶσθαι* „das heilen". Der Plur. *αὐτούς* ist nothwendig, obwohl nur die Heilung eines Mannes erfolgte, weil dieses Einen bisher noch keine Erwähnung geschehen ist. Wir dürfen keineswegs übersetzen: „und Kraft des Herrn war da, um sie zu heilen"; das brächte in *εἰς* den falschen Begriff der Absicht. Wir können im Deutschen den Infinitiv nicht beibehalten; wir müßen ihn, was er auch im Griech. wirklich ist, durch das nom. agens: „die Heilung (*τὸ ἰᾶσθαι*)" ausdrücken; nur so wird der Satz verständlich und richtig wiedergegeben. „Jesus lehrte und Gottes Kraft wirkte heilend unter ihnen". *αὐτούς* hic intelligo loci illius homines: neque enim commode referri potest ad legisperitos aut pharisaeos, quos sanatos non legimus: neque de virtute quae effectum non habuerit, hic agitur. Simile loquendi genus, ubi vox *αὐτῶν* non ad proxime nominatos, sed ad eos qui intelliguntur magis quam nominantur, referri debet, adparet Matth. XI, 1 — *ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν*. Grotius, vrgl. die Anmerk. zur eben citirten Stelle (II, S. 501).

18. *Καὶ ἐζήτουν* leitet nicht den Nachsatz ein, sondern steht coordinirt mit *φέροντες* — Uebergang aus dem Particip in das temp. fin.; übersetze daher: „und siehe Männer die trugen — und hereinzubringen suchten".

19. *Ποίας* sc. *ὁδοῦ*, nicht die Auslassung von *ὁδοῦ*, sondern der Gebrauch des Gen. machte Schwierigkeit, weßhalb Bornem. (p. 37) *ποίᾳ* corrigirt, *ποίᾳ ὁδῷ*, quanam parte? quali modo? Aber Win. (521) Buttm. (149) Mey. halten den kritisch gesicherten Text aufrecht. Win. verweist auch auf Krüg. Gramm. II, 2 S. 157 (Anm. 2: Oefter findet sich bei Homer *ὁδοῖο* des Weges, auf dem Wege. Anm. 3: *Τῆς ὁδοῦ* findet sich ähnlich auch bei Dramatikern, Herodot und Thukidides). *κέραμοι* nicht Ziegelsteine, sondern Ziegelplatten womit die Dächer bedeckt wurden, die Vulg. genau tegulae (der Plattziegel, imbrex der Hohlziegel). *εἰς τὸ μέσον*, wie IV, 35; der Mittelraum des Platzes an dem sich Jesus befand, nicht „des Hauses", als bezeichnete es den mittleren Hofraum.

20. Die Anrede mit *ἄνθρωπε* hat nur Luk. hier und unten XXII, 28, 60; bei den Klassikern hat die Anrede mit *ἄνθρωπος* allein gewöhnlich etwas verächtliches; diesen Nebenbegriff verbindet Luk. nicht damit, er gebraucht *ἄνθρωπε* wie *γύναι*! das öfter vorkommt. Zur Form *ἀφέωνται* vrgl. Buttm. größ. Gramm. I, 521 Anm. Win. S. 74. Buttm. S. 42.: „*ἀφέωνται* —, welches nicht etwa nur ein neutestamentlicher, sondern vielmehr ziemlich verbreiteter, selbst von Attikern recipirter Dorismus gewesen zu sein scheint."

23. Zu *ἔγειρε* siehe Matth. IX, 5. Ich habe mich dort gegen die Annahme einer bloßen Interjection (formula interjectionis, Fritzsche zu Mark. II, 9 dem de Wette 3 Aufl. folgte) ausgesprochen. Meyer ist mir in der 4 Aufl. beigetreten; auch er sagt: „*ἔγειρε* ist nicht bloße Interjection wie *ἄγε*, *ἔπειγε*, da *καί* folgt und da das Moment des Aufstehens wesentlich im Zusammenhange ist, sondern das Transitiv ist intransitiv gebraucht (Kühner II, p. 9), wie dieß namentlich bei Verbis der Eile (Bernhardy p. 340) häufig ist". Wir können dazu noch fügen Krüg. II, 2 (S. 232) der gleichfalls dem Imperativ *ἔγειρε* intransitive Bedeutung vindicirt: „Wie *παῦε*, neben dem denn doch auch *παῦσαι* bei Dichtern nicht selten ist, finden sich bei den Tragikern *ἔπειγε* eile, einzeln *ἔγειρε* wach auf u. a." Als Beispiel citirt er dieselbe Stelle welche Fritzsche aufgenommen hat Eurip. Iph. A. v. 624.

24. *Ἐξουσίαν ἔχει* uns. Ausg. mit Lachm. nach überwiegenden Auctt. vor *ὁ υἱὸς τ. ἀ.*; Tisch. nach, vorzugsweise auf B gestützt; dasselbe Schwanken findet leider auch bei Mark. II, 10 statt.

25. *Ἐφ' ᾧ* uns. Ausg. mit Lachm., *ἐφ' ὅ* Tisch. nach überwiegenden Zeugen. *κατάκειμαι* hat auch bei Klass. *ἐπί* mit dem Acc. *ἐπὶ πλευράς* auf der Seite liegen; vrgl. dazu *φάος ἦεν ἐπὶ χθόνα*, *ἐπὶ γαῖαν εἰσι δύω* (*ἔριδες*) u. s. w. Pass. s. v. *ἐπί* II, 1044.

26. *Ἔκστασις* gewöhnlich metaphorisch (Verrückung, Alterirung der Geisteskräfte durch) Furcht, Schrecken, Act. III, 10 verbindet es Luk. mit *θάμβος*, Mark. XVI, 8 mit *τρόμος*. — *παράδοξα* im N. T. nur hier. Im A. T. hat Symm. *παράδοξα* für *θαυμάσια* der LXX: *θαυμάσια* (נפלאים) *τὰ ἔργα σου* Ps. CXXXIX, 14; ähnlich Aelian. Var. IX, c. 21 *συνήδοντο ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τῇ παραδόξῳ* gratulabantur de salute mirabili.

27. Zum Dativ *ὀνόματι* siehe I, 5. *Λευῒς* deklinirt wie *Ἰησοῦς*; die Vulg. hat den Endungsbuchstaben hier nicht adoptirt, sie behielt die hebräische Form Levi bei. Sepp macht wegen dieses Namens den Matthäus zu einem Leviten (II, 290); ohne Grund; im Geschlechtsregister (III, 24 und 29) kommen zwei Levi vor, die sicherlich keine Leviten waren. *τελῶναι* hießen in Athen die Staatspächter, indem daselbst die Staatsgefälle (*τέλη*), wie seit alter Zeit auch in Rom, verpachtet wurden. Diese Pächter bestanden bald aus einzelnen Personen, bald aus größern Gesellschaften welche zusammentraten, um das Ueberbieten der einzelnen zu vermeiden, und die einen Hauptpächter *τελωνάρχης* auf dessen Name der Pacht lautete, an der Spitze hatten. Die Einnahme der Zölle geschah theils durch die Pächter selbst, theils durch ihre Sklaven oder andere gemiethete Personen; sie hießen *ἐκλογεῖς* im Allgemeinen; ihre Zollstätten *τελώνια*. Dem *τελώνης* entspricht genau das latein. publicanus; nur Ritter konnten publicani werden, und unter diesen wider nur die reichsten welche meist Societäten bildeten. Sie hatten viele Unterbeamten in Sklaven, Freigelassenen und freien oft vornehmen Bürgern. Im N. T. steht *τελώνης* wie publicanus im weitern Sinne für die ganze Sippe der Pächter und Zöllner (portitores, negotiatores u. s. w.).

29. *Δοχή* die Bewirthung, nur hier und XIV, 13; vrgl. 1 Mos. XXI, 8 *ἐποίησεν Ἀβραὰμ δοχὴν* (משתה) *μεγάλην*; gewöhnlicher ist *δεῖπνον*. — *πολὺς* ist nicht Prädicat und *ἦν* die logische Copula: „groß war die Menge"; sondern *ἦν* = „es waren da", *πολὺς* das Adj.; *ὕδωρ πολὺ ἦν ἐξ οὐρανοῦ* Xen. Anab. IV, 2, 2. Die nähere Bestimmung von *ἄλλων* folgt in *οἳ ἦσαν*. Es waren da (im Hause) viele Zöllner und andere Leute die mit zu Tische saßen. *κατάκειμαι* zu Tische liegen, gewöhnlicher ist im N. T. *ἀνάκειμαι* accumbere, was aber nur bei den Spätern vorkommt und von Phryn. (Lob. Phryn. p. 216) getadelt wird, während *κατακ.* Plato gebraucht. Vrgl. zur Sitte des „Tischliegens" Matth. XXII, 10.

30. *Αὐτῶν* bezieht sich auf „Pharisäer und Schriftgelehrte"; es murrten „ihre Pharisäer und Schriftgelehrte", nicht gerade die welche sich in der Stadt befanden (Mey. de Wette) sondern die der Juden. *γραμματεῖς αὐτῶν* entgegen den *τελώναις αὐτῶν*, vrgl. *μετ' αὐτῶν* V. 29. Die Juden hatten ihre Zöllner (Sünder) und ihre Pharisäer (Gerechte). *αὐτῶν* steht wie V. IV, 15; ich habe etwas freier übersetzt: „unter ihnen".

33. *Πυκνά* adverb. Neutr. (wie *πυκνόν*) oft, eigentlich gedrängt, dicht aneinander, was hier sehr bezeichnend ist, ein Fasten steht enge, gedrängt am andern, vrgl. *πήρη πυκνὰ ῥωγαλέη* eine dicht zerrissene Tasche, wo Riß an Riß ist Od. XIII, 438. *δέησις* Bitte, Bittgebet zunächst, wie I, 13; Ephes. VI, 18 ist es mit *προσευχή* verbunden („bei Gebet und Bitte"), Hebr. V, 7 mit *ἱκετηρία* „Bitten und Flehen". Mit „Bitten und Flehen" vereinigt man Fasten, nicht mit Lob und Danksagung. Zum Med. *ποιεῖσθαι* siehe Buttm. S. 167.

34. Siehe zu *υἱοὶ τ. νυμφ.* Matth. IX, 15. *ἐν ᾧ* sc. *χρόνῳ*, Buttm. S. 71; Krüg. §. 43, 4 Anm. 6 und 7. S. 211, *ἐν τούτῳ* unterdessen, *ἐν ᾧ* während, *πρὸ τοῦ* vordem, *ἀφ' οὗ*, *ἐξ οὗ* ex quo u. s. w. *μή* in der Frage, wenn man eine verneinende Antwort erwartet, Matth. VII, 9. *ποιῆσαι* übersetzt man kurz: „lassen", doch ist der griech. Ausdruck stärker: „könnet ihr machen (veranstalten) daß", weil *ποιεῖν* gerne mit dem acc. c. inf. vorkommt so daß sein Obj. zugleich Subj. des flgd. Satzes ist: *ἐγώ σε ποιήσω τριηραρχεῖν*. *θεοί σε ποίησαν ἵκεσθαι ἐς οἶκον* „die Götter machten daß du nach Hause kommst", *θύσας — τὴν Ἑλλάδα ἐποίησεν ὕεσθαι* „durch Opfer bewirkte er daß u. s. w."

35. *Καὶ ὅταν* unterbricht im Affekte die Rede; es ist nicht nöthig, *καί* explicativ zu nehmen (*καὶ* und zwar), wie Mey. und de Wette richtig bemerken. Der Affekt tritt schon durch die Widerholung des *τότε* bei *ἐν ταῖς ἡμέραις* hervor.

36. Zu *ἐπίβλημα* siehe Matth. IX, 16; *ἐπιβάλλει ἐπίβλημα* unser: flickt einen Fleck, stückt ein Stück. *ἀπό* „hergenommen von"; Tisch. hat *σχίσας* eingefügt: niemand einen Fleck von einem neuen Kleide geschnitten habend, flickt"; d. i. Niemand flickt einen Fleck den er von einem neuen Kleide geschnitten hat. *σχισας* haben B D L, die meisten lassen es aber weg. *εἰ δὲ μή γε* „wenn aber doch, andernfalls", eine Ellipse die zur stehenden Formel wurde, vrgl. Buttm. S. 336. *καὶ τὸ καινὸν — καὶ τῷ παλαιῷ*; da *καινόν* und *παλαιόν* sich auf *ἱμάτιον* beziehen, nicht auf *ἐπίβλημα*, so folgt auch daß *σχίζω* in transitiver Bedeutung steht, indem *εἰ δὲ μή* das Subjekt schon einleitete: „Niemand flickt — wenn aber doch" sc. einer flickt, so wird er theils das neue Kleid zerschneiden, theils wird u. s. w. Mey. sagt mit Recht, die allerdings gewöhnliche Erklärung: „der neue Fleck wird das alte Kleid zerreißen", sei nur wegen der Harmonie mit Matth. entstanden. Sie kann schon deßhalb nicht richtig sein, weil das folgende *συμφωνήσει* nicht mehr passen würde, dazu kommt daß *τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ* das vorhergehende *τὸ καινόν* vollkommen bestimmt. rumpit der Vulg. (d hat deutlicher conscindit) ist auch aktiv: „er zerreißt das neue (Kleid)"; der Lateiner sagt rumpere vestes. Ganz deutlich ist der Syr. ܕܠܐ ܢܣܕܩ ܚܕܬܐ „damit er nicht abschneide das neue (am neuen)". Der Arab. dagegen hat: „damit nicht

zerreiße der neue (Fleck) das alte (Kleid)", لِيلا يقطع ٱلجديدُ ٱلبالِيَ *το απο κ.* ohne *επιβλημα* Tisch., das Lachm. hat; die Zeugen sind getheilt.

38. *Και αμφ. συντ.* fehlt nur B L und einigen Minusk.; die bei weitem überwiegende Mehrzahl der Cdd. hat es mit Lachm. Darnach ist es zu berichtigen, wenn Reischl diesen Satz einklammert, mit der Bemerkung: „Die eingeschlossenen Worte fehlen im Griechischen".

39. Die Lesart *ευθεως* und *χρηστοτερος* hat die meisten Zeugen für sich. Das Sprichwort ist auch in dieser Form ganz passend. Während man sonst alsobald (*εὐθέως*) nach dem neuen verlangt, ist das beim Weine nicht der Fall, denn „der alte ist besser". Hier also keine Sucht nach neuem! Tisch. läßt *ευθεως* weg und liest *χρηστος* mit B L gegen alle übrigen, mit der etwas leichten Bemerkung *ευθεως* et *χρηστοτερος* emendatorem prodit!

Sechstes Kapitel.

1. *Δευτεροπρώτῳ* fehlt B L 1. 22 u. s. w. b c in der syr. arab. goth. kopt. und pers. Uebers. Lachm. klammert es ein; Mey. streicht es, ebenso Schulz; aber Tisch. behält es nach den weitaus überwiegenden Auctoritäten A C D E H u. s. w. bei, mit der Bemerkung ut ab additamenti ratione alienum est, ita cur omiserint in promptu est. Das Wort ist *ἁπ. λεγ.* im griechisch-biblischen Sprachgebr., seiner Form nach aber einfach. *δευτερόπρωτος* zweiterster d. i. ein erster in zweiter Linie, wie *δευτεροστάτης* ein erster im zweiten Gliede, dem *προτοστάτης* entgegen. Aehnlich ist *δευτερέσχατος* Heliod. ap. Chirurg. vett. p. 94 — ein zweit (vor-) letzter; dazu *δευτεροδεκάτη*. Bei Eustat. Vita Eutych. n. 95 heißt der erste Sonntag nach Ostern *δευτεροπρώτη κυριακή* — wohl die älteste Bestätigung unserer Ansicht daß *δευτ. σαββ.* den ersten Sabbat nach Parasкeve bezeichne. Gut hat die Hebr. Uebers. (1840) בשבת הראשון ממחרת הפסח in sabbato *ἀπὸ δευτέρας τοῦ πάσχα* „es geschah am ersten Sabbat vom folgenden Tage des Pascha an", von jenem Tage an der auf Pascha (entweder das Paschaopfer am 14 Nisan, oder Paschatag 15 Nis.) folgt. Vrgl. 4 Mos. XXXIII, 3 wo ממח' הפ' vom 15, Jos. V, 11 wo es vom 16 Nisan steht. Neben der obigen könnte man auch die Uebers. geben: בשבת אחד לעמר „am ersten Sabbate des Omer"; zur Construction siehe Esr. III, 6, VII, 9. Neh. VIII, 2 u. s. w. — *διὰ τῶν σπορίμων* „durch die Saatfelder"

sc. der dortigen Landschaft; ebenso *τοὺς στάχυας* „die Aehren" der ebenbenannten Saatfelder. Das Imperf. *ἔτιλλον*, *ἤσθιον* beschreibend; *οἱ μὲν ἄρ' οἶνον ἔμισγον ἐπὶ κρητῆρσι καὶ ὕδωρ* „einige mischten des Weines in mächtigen Krügen mit Wasser (Homer)". Darum folgt auch das Partic. Präsens *ψώχοντες*: „sie aßen, während sie mit ihren Händen (die Aehren) zerrieben".

2. *Αὐτοῖς* eingeklammert von Lachm. (A v), von Tisch. getilgt nach B C; die Mehrzahl der Hss. hat *αυτοις*. — *τὶ ποιεῖτε ὃ* warum thuet ihr das was (nicht erlaubt ist)? Das nächste Object zu *ποιεῖν* ist *ὅ*, und *τί* das entferntere, *τί με ταῦτα λιλαίεαι ἠπεροπεύειν* „warum willst du mich damit bethören?"

3. *Οὐδὲ τοῦτο* „auch nicht dieses, nicht einmal dieses?" vorwurfsvoll; ne quidem, vrgl. Buttm. S. 316. *οἱ μετ' αὐτοῦ* = seine Genossen, *οἱ μετά τινος* die Anhänger Genossen, die zur Parthei gehören.

4. *Ὡς* mit Tisch. nach überwiegenden Hss., Lachm. *πως* a b quomodo; B D om. *οὓς* bezieht sich nicht auf *ἄρτους* (Vulg. quos non licet manducare), sondern, wie sich aus *τοὺς ἱερεῖς* ergibt, auf *τοῖς μετ' αὐτοῦ*. Wir haben eine Attraction beim Infinitiv, *ἔξεστι* mit dem acc. c. inf. construirt; übersetze also „denen nicht erlaubt ist zu essen". vrgl. Buttm. S. 239. Krüg. §. 55, 2, 7 *σώφρων ἐστὶν ὅτ' αὐτὸν οὐκ ἔξεστιν ἀσελγαίνειν* Lys.

6. *Ξηρός* trocken, dürre, eingeschwunden, erstarrt, steif; vrgl. 3 (1) Kön. XIII, 4 *ἐξέτεινειν ὁ βασιλεὺς τὴν χεῖρα αὐτοῦ — καὶ ἰδοὺ ἐξεράνθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ* (תיבש) — *καὶ οὐκ ἐδυνήθη ἐπιστρέψαι αὐτὴν πρὸς αὐτόν*. (Seine Hand die er ausgestreckt hatte, verdorrte, und er war nicht mehr im Stande, sie an sich zurückzuziehen). Der zweite Ausdruck erklärt hier den ersten. Aus diesem Grunde habe ich die etwas freiere aber deutliche Uebers. „steif" gewählt.

7. *Παρατηρέω* „beobachten, auflauern" — im bösen Sinne. *εἰ* in der indirecten Frage mit dem Indikativ, wie gewöhnlich. *θεραπεύει* Lachm. und Tisch. gegen die rec. der uns. Ausg. folgt.

8. Zu *ἔγειρε* siehe V, 23.

9. *Εἰ* in der directen Frage, wie Matth. XII, 10. Buttm. S. 214. Win. 451. *ἀγαθοποιεῖν* nur bei den Spätern gebräuchlich heißt: Gutes erweisen, 4 Mos. X, 32: „wenn du mit uns gehest, sollst du Theil haben an dem Guten, womit uns wohl thun wird der Herr" — *ὅσα ἂν ἀγαθοποιήσῃ* (ייטב) *κύριος ἡμᾶς*. In den Evv. kommt dieses Verb. außer der Parall. Mark. III, 4 nur noch unten V. 33 und 35 vor, wo die specielle Bedeutung „wohl thun, gutes erweisen", unzweifelhaft ist; auch an den wenigen spätern Stellen 1 Petr. II, 15, 20. 3 Joh. 11 ist sie die nächste wenn auch nicht ausschließliche, wie das im Worte

selbst liegt. Wir haben auch hier nicht nöthig am Worte hängen zu bleiben, da die Sache entscheidet. ψυχή, Leben; denn Jes. gebraucht ein Beispiel von einem äußerlichen, sichtbaren Wirken. Eine „Seele retten" bleibt immer etwas innerliches, unsichtbares, könnte also nie als Beispiel für die aufgestellte Behauptung dienen. ἀπολέσαι activ: verderben, zu Grunde richten sc. ψυχήν ein Leben, vrgl. Mark. I, 24 ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; an den andern Stellen steht ψυχὴν ἀπολέσαι gewöhnlich intrans.: ein Leben verlieren, umkommen (gewaltsam).

10. Ὡς η αλλη eingeklammert von Lachm. weil es B a v fehlt. Tisch. behielt es bei nach der Mehrzahl der Hss.; υγιης (rec. und uns. Ausg.) strichen beide. Letzterer bemerkt: multo probabilius est ως η αλλη ut abundans et absque υγιης minus aptum ab alteris esse deletum, ab alteris praemisso υγιης ad Mthi modum completum esse.

11. Ἄνοια Unverstand; im N. T. nur noch 2 Tim. III, 9 ganz in derselben Bedeutung: ein thörichtes sinnloses Treiben; Spr. XXII, 15 „Thorheit (ἄνοια, אולת) ist geknüpft an das Herz des Knaben, der Stab der Zucht muß sie daraus vertreiben". Der cod. Colb. (c) hat stultitia, der cod. Veron. (b) stupiditate; der Syr. frei ܚܣܡܐ zelus, invidia, der Ar. wörtl. جهل ignorantia. ποιησειαν Tisch., der äolische Optativ εια statt αιμι; bei den Attikern oft vorkommend, Win. S. 71. Lachm. aber ποιήσαιεν, vrgl. dazu Buttm. S. 37: „Wegen der in Paradigmen aufgeführten Doppelformen im Opt. Aor. 1. ist zu bemerken, daß in der 3. sing. die erstere auf αι die allein gebräuchliche ist (daher die 3. plur. wohl richtiger ποιήσαιεν Luc. VI, 11)". Zur indirekten Frage mit ἄν und dem Optat siehe Win. S. 275. Buttm. S. 188. In zweifelhafter Stimmung werden mehrere Möglichkeiten in Erwägung gezogen. Vrgl. zu τί ἂν ποι. τῷ Ἰ. Jon. I, 11: מה נעשה לך: „was sollen wir mit dir machen (thun)?"

12. Εἰς τὸ ὄρος. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des evangelischen Sprachgebrauches daß ὄρος überall, außer im sprichwörtlichen Satze (ἐπάνω ὄρους κειμένη Matth. V, 14) und mit einem Adjectiv (εἰς ὄρος ὑψηλόν Mt. IV, 8. XVII, 1) den bestimmten Artikel hat, auch da wo die Localität durch gar nichts genauer angegeben wird. Ich sehe nicht ein was mit der Erklärung „der Berg wo sich Jes. eben befand", geholfen sein soll, wenn wir, wie z. B. gleich an unserer Stelle, nicht wissen, wo sich Jes. aufhielt; ebenso verhält es sich Mt. V, 1 und Mt. XXI, 14; Joh. VI, 3 wird die Gegend so ganz im allgemeinen bezeichnet daß sich auch gar keine klare Vorstellung von „dem Berge" gewinnen läßt; der Sache nach ist es immer „ein" nicht näher bestimmter Berg der vielen Berge in Palästina. Ich glaube daher im constanten Gebrauche des Artikels eine Eigenheit der palästinensischen Volkssprache annehmen zu müßen welche

auch in die apostolisch christliche überging. Der Paläſtinenſer (der Gebirgsbewohner) ſagte immer „die Höhe", vielleicht הַגְּבַל, ſowie „die Niederung" — הַכְּנַעַן, auch wo er keinen beſtimmten Berg, keine beſtimmte Niederung bezeichnen wollte, etwa um das nom. appell. vom nom. propr. גְּבַל zu unterſcheiden. Der Arab. gebraucht جبل im Sinne wie wir „Gebirg", die Lexx. ſagen zu جبل mons altus et longus, haud separatus ab aliis (= Gebirge). Aehnliches findet ſich auch im Hebräiſchen ſelbſt vom nom. הר in den ſpätern B. B., vrgl. Agg. II, 8: עלו ההר „ſteiget hinauf auf die Höhe" — beſteiget das Gebirge, der Chald. hat טוריא montes. Neh. VIII, 15: „und ſie ließen einen Ruf ergehen durch alle ihre Städte und Jeruſalem alſo: gehet hinaus auf den Berg (צאו ההר auf das Gebirge)." Gleiches kommt bei uns im Gebirge vor; man ſagt: „vom Berg, auf'm Berg, im Berg", noch mehr gilt dieß vom Worte „Alp (Alm)", was nie ohne Artikel ſteht: „die Alp, von der Alp u. ſ. w." Das iſt eine Angewöhnung welche nicht gegen die Sprache ſondern nur gegen die Anſchauungsweiſe der ferner Stehenden iſt. Darum glaube ich auch daß man die wörtliche Ueberſetz. „der Berg" nicht verlaſſen ſoll. *διανυκτερεύω* „durchnachten" eine Nacht hinbringen; die LXX haben das Verb. nur einmal in einem Zuſatze zu Job II, 9. Das verb. simpl. ſetzt Sym. für das hebr. לוּן Pſ. XCI, 1. *ἐν* „im" das ſogenannte innerliche, die Sphäre bezeichnend. *προσευχή* Gebet — nicht Gebetsort (durchnachtend in einer Kapelle), was als antiquirt betrachtet werden kann. Die Juden bauten Bethäuſer nicht auf einſame Höhen und Bergſpitzen. *θεοῦ* der gen. obj. ein Gebet das zu Gott gerichtet iſt.

13. Verbinde *καὶ ἐκλεξάμενος — δώδεκα — καὶ μεταβὰς μετ' αὐτῶν, ἔστη* (V. 17): „und nachdem er ausgewählt hatte — und herabgeſtiegen war, ſtellte er ſich (blieb er ſtehen)". *ἐκλέγεσθαι* wie das nom. *ἐκλογή* ſteht ganz ſpeziell von der „göttlichen Erwählung". 1 Kor. I, 27: quae stulta sunt mundi elegit (*ἐξελέξατο*) deus ut confundat sapientes. Epheſ. I, 4 sicut elegit (*ἐξελέξατο*) nos in ipso ante mundi constitutionem. u. ſ. f.

14—16. Ueber die Namen der Apoſtel ſiehe zu Matth. X, 2—4 (II, S. 489—492). In *Κλωπα* haben wir, wie ſchon bemerkt wurde, die gutturale Ausſprache, in *Ἀλφαι* den bloßen Hauchlaut des hebr. ח. Beide Lautformen (im Arab. durch ح und خ unterſchieden), bisweilen auf verſchiedene Grundſtämme baſirt, kommen bei den LXX vor, ſie ſchreiben *Εὔα* (חַוָּה), *Αὐραν* — (חַוְרָן), *Μοολεί* (מַחְלִי), dagegen *Χάμ* (חָם), *Χαῤῥάν* (חָרָן — *Κάῤῥαι* der griech. Geographen). Ich habe die Form חַלְפָא jener חַלְפַי vorgezogen, das obige Beiſpiel *Μοολεί* aus מַחְלִי (2 Moſ. VI, 9. 4 Moſ. III, 20) iſt

nicht ganz entscheidend für letzteres weil die LXX מַחְלִי (von חֳלִי, pausa חֹלִי) lesen. Sepp liest חֲלָפַי, aber es gibt kein nom. חָלָף, aus dem ein חֲלָפִי gebildet werden könnte, wie פְּרָזִי (paganus) von פָּרָז (pagus); sondern nur die Sägolätform חֵלֶף, daraus חֶלְפִּי (oder חַלְפִּי) wird. Da חלף Héleph eine Stadt im Stamme Naphtali war (Jos. XIX, 33), könnten die Namen *Αλφαι* — Chelphi bei den Rabbinen (Juchasin f. 92, 1) darauf verweisen. Ein Beispiel der Metathesis Klō für Kŏl bietet Granada (Grenada) wofür der Araber غَرْنَاطَة Garnáda setzt, *ὄχλος* das latein. vulgus u. s. w. Die Umbildung des Kol in Klo ist aber griechisch, nicht semitisch; *Κλωπᾶς* bei Joh. XIX, 25 wird dem Araber zu أَكْلَاوُبَا Eklauba, wie *Πλάτων* zu أَفْلَاطُون Eplatun. Darüber, ob *Ἰούδας Ἰακώβου* „Sohn oder Bruder des Jakob" bedeute, enthält der Wortlaut nichts, und die Behauptung daß *Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου* für das erstere entscheide, ist ein bloßer Machtspruch, weil die Leser nicht zum erstenmale etwa mit den Apostelnamen bekannt gemacht wurden; auch findet sich eine Verschiedenheit vor, da bei erstern der Artikel (*τὸν τοῦ*) steht, beim zweiten fehlt, obwohl ich darauf keinen Nachdruck legen will, denn Act. I, 13 sind *Ἰάκωβος Ἀλφαίου* und *Ἰούδας Ἰακώβου* ohne Artikel gesetzt. *τον του* läßt Tisch. auch hier weg, aber gegen die überwiegenden Zeugnisse. *και* widerholt sich vor jedem Apostelnamen, nur vor *Ἰακωβον* fehlt es, Tisch. der es setzt, hat auch hier die Cdd. gegen sich. Wir erhalten eine dreifache Reihe von je vier Aposteln. *προδότης* von Judas nur hier, sonst *παραδούς*; vrgl. Act. VII, 52 *οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται — ἐγένεσθε* „dessen Verräther ihr jetzt (in der Jetztzeit) geworden seid". 2 Tim. III, 4.

17. *Ἐπὶ τόπου πεδίνου* „auf einer Ebene" gegenüber dem Berge von dem Jesus herabgestiegen war. *ἔστη — καὶ ὄχλος μαθητῶν* „er stand und die Schaar seiner Jünger" sc. stand (stellte sich hin). *τῆς Ἰουδαίας* steht entgegen dem *παραλίου Τύρου* wohl im weitern Sinne, das alte Judäa (das jüdische Gesammtland). „Judäa und Jerusalem", wie Js. I, 2, II, 1. 2 Kön. XVIII, 22 u. s. w. *ἡ παράλιος* sc. *χώρα* das Küstengebiet. *οἳ ἦλθον* „welche kamen", nicht gerade „gekommen waren (venerant)", denn es fand ein stetes Herströmen von Volksmassen statt.

18. *Οχλουμενοι* Lachm. nach der Mehrzahl der Zeugen, Tisch. *ενοχλουμ.* nach A B L; zur Sache vrgl. Tob. VI, 7 *ἐάν τινα ὀχλῇ δαιμόνιον ἢ πνεῦμα πονηρόν. — ἀπὸ πνευμ.* gehört zu *ἐθεραπεύοντο*. „Die Belästigten fanden Heilung von den unreinen Geistern (die sie belästigten)." Tisch. hat *και* vor *εθεραπ.* nach E K M u. s. w. Lachm. hat es gestrichen nach A B D L u. s. w. Ersterer sagt: manifesta correctio, aber es kann *και* eben so gut durch Mißver-

ständniß in den Text gekommen sein, indem *οἱ ὀχλούμενοι* mit *ἦλθον* und *ἀπὸ πν. ἀκαθ.* mit *ὀχλούμενοι* verbunden wurde.

19. Die Evangelien haben nur Ein Beispiel der Heilung durch bloßes Berühren Matth. IX, 14 flg. Luk. VIII, 43 flg. Der Fall kam, wie wir nach unserer Stelle nicht zweifeln können, öfter vor, doch scheint es daß aus den mehreren nur einer genauer constatirt wurde. Die ganze Art der Heilung war so daß sie nur ausnahmsweise offenkundig werden sollte.

20. *Οἱ πτωχοί* ist Vocat. mit dem Artikel, für *ὑμεῖς οἱ πτωχοί* „ihr die Armen", wie unten V. *ὑμῖν τοῖς πλουσίοις*; im cas. rect. konnte *ὑμεῖς* wegbleiben, weil gleich *ὑμετέρα* folgte. Der Art. beim Vocat. ist hier sehr bezeichnend, *οἱ πτωχοί* erscheint als Apposition zum Subj. das *ὑμετέρα* enthält. Der Syr. und der Arab. haben ganz gut „glückselig ihr" — طوباكم ebenso die hebr. Uebers. v. 1840 אשריכם העניים. Der Art. steht nach Buttm. S. 123. Anm. 2. Win. S. 164. 2. *ὑμετέρα ἐστί* = *ὑμῶν ἐστι*: „ein euriges ist das Reich Gottes."

22. *Ἀφορίζειν* — „ausscheiden" steht im Sinne des hebr. נדה nach dem talmudischen Sprachgebrauche: „aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen." Im A. T. kommt נדה in dieser Bedeutung nicht vor (bei Esra steht בדל), daher auch die LXX *ἀφορίζειν* nicht in diesem Sinne nehmen: doch haben sie das nom. *ἀφόρισμα* für חרם bei Ezech. XLIV, 29. Joh. IX. 22, und XII, 42 gibt נדה mit *ἀποσυνάγωγος γένεσθαι.* Aus unserm *ἀφορίζειν* scheint sich der kirchliche Gebrauch gebildet zu haben, wornach das verb. und das nom. für die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft steht Henr. Steph. (thes II, f. 1471) übersetzt *ἀφορ.* mit excommunico. Ueber die Art der Ausschließung zur Zeit Christi fehlen uns zuverläßige Nachrichten. Eine sehr beachtenswerthe Parallele ist Jſ. LXVI, 5: „Es sprechen eure Brüder die euch hassen (שֹׂנְאֵיכֶם), die euch ausstoßen (מְנַדֵּיכֶם) um meines Namens willen." Hier steht „ausstoßen" im weitern Sinne, überhaupt von der Vermeidung jeglichen Verkehres, wie das Wort die Heidenchristen auch an unserer Stelle nahmen, und wie manche an sich selbst schon erfahren hatten. *ἐκβάλλω* möchte ich nach Hiph. הוציא in der Bedeutung „ausbringen, ausbreiten, verbreiten" nehmen, wie es 5 Mos. XXII, 19 steht; „er hat einen bösen Namen ausgebracht über eine Jungfrau Israels (הוציא שם רע על ב' ישׂ')" und 4 Mos. XIV, 37: „es starben die Männer die ausgebracht hatten das üble Gerücht von dem Lande (מוצאי דבת הארץ הרעה)". Die Redensart lautet wohl etwas anders, aber der Sinn ist kaum verschieden von: „einen

Namen ausbringen, als einen bösen.“ *ἐκβάλλω* in der Bedeutung „vorbringen, veröffentlichen“ bei den Klass. nicht selten in Verbindung mit *ἔπος*, *λόγον*, *ῥῆμα*, *ἀπόκρισιν*, *δόγμα* -- einen Befehl veröffentlichen, eine Antwort geben. Vrgl. dazu Matth. XII, 35. Luk. V, 45. X, 35 u. s. w. Damit stimmt der Syr. vollkommen zusammen, denn er hat ܐܦܩ wovon Aph. proferre — gerne vom „übersetzen (in eine andere Sprache)“ gebraucht wird (Rödig. Chrest. syr. p. 41 und 71) ܡܦܩ (p. p.) = herausgegeben, übersetzt, verbreitet (Uhlem. Syr. Chrestom. p. XXXVIII). Ebenso der Ar. خرج IV eduxit, produxit. Man nimmt *ἐκβάλλειν* gerne in der Bedeutung „wegwerfen“, vrgl. Wolf: notat *ἐκβ.* inter alia rejicere, reprobare, aspernari mit Berufung auf Raphel. (in notis Polyb. p. 194), ebenso Palairet (Observ. p. 172) u. s. w. Daß *ἐκβ.* diese Bedeutung „abweisen, verschmähen“ auch hat (Pass. II, p. 824. Henr. Steph. thes. I fol. 677), unterliegt keinem Bedenken; aber die nächste Bedeutung in diesem Sinne ist immer nur ein „nicht annehmen“, *οὐκ ἀποδέχεσθαι*. Das deutsche (verächtliche) wegwerfen ist stärker als das griech. *ἐκβ.*: „Sie werden euren Namen abweisen“, wäre: „sie werden euren Namen nichts gelten lassen.“ Ist dieses nicht zu schwach? und wie paßt dazu *ὡς πονηρόν*; Vrgl. zu uns. Erklär. Grotius: *ἐκβ. τ. ὀν. ὡς. π.* absentium nomen ut improborum hominum differre rumoribus. Mey. nennt wohl dieß sprachwidrig; aber worin das Sprachwidrige liege, weist er nicht nach. Wir sind nicht berechtigt, das platonische *ἐκβάλλειν μῦθον* was gewöhnlich citirt wird, oder Soph. Oed. col. 628 *οὔποτ' ἐκβαλῶ χάριν* in Parall. mit *ἐκβ. ὄνομα* zu bringen, dann *ἐκβ. μῦθον*, wie *οὐκ ἐκβ. χάριν* heißt nur „nicht annehmen, nicht nicht-annehmen.“ Was soll dies aber bei *ἐκβ. ὄνομα*: „einen Namen nicht zulassen?“ Man beachte wohl *ἐκ* — heißt nicht re —, sondern e — jicere. Bei *ἐκβ. ὄνομα*, ejicere nomen dachte der Grieche wie der Lateiner kaum an etwas anderes als „einen Namen vorbringen (ausbringen)“ zumal das starke *ἐκβ.* durch das folgende *ὡς πονηρόν* hinreichend motivirt wurde. Ueber den Sing. *τὸ ὄνομα* siehe Buttm. S. 67. Win. S. 157. Krüg. §. 44, 1, 7: Gleichsam distributiv steht der Singular auf mehrere Individuen bezogen und von jedem besonders zu denken, *τὸν πηλὸν ἐπὶ τοῦ νώτου ἔφερον*.

23. *Σκιρτάω* wörtlich: „aufhüpfen“ hier als Zeichen der Freude. Der bildliche Sinn ergibt sich aus dem Zusammenhange; aber *σκιρτάω* bedeutet nicht: sich freuen, frohlocken. *κατὰ τὰ αὐτά* oder *κατὰ ταὐτά* „auf dieselbe Weise, ebenso.“

24. *Πλήν* außer, wird bei den ältern Schriftstellern, wenn es zur Verknüpfung der Sätze dienen soll, gewöhnlich mit andern Conjunctionen (*εἰ ἀλλά ὅτι* etc.)

verbunden. Im N. T. steht es jedoch, wie überhaupt bei Spätern von Aristoteles an, oft allein als adversative Conjunction. Buttm. S. 274. Zu ἀπέχω siehe Matth. VI, 2 (I, 464); vrgl. noch Phil. IV, 18 ἀπέχω δὲ πάντα „ich habe alles (empfangen)“ so daß ich nichts mehr zu begehren (ἐπιζητεῖν) wüßte; als Erklärung folgt: καὶ περισσεύω· πεπλήρωμαι δεξάμενος.

25. Ἐμπίπλαμαι pass. angefüllt werden, satt werden, das Obj. ergibt sich aus dem Zusammenhange: die partic. ἐμπλησθείς, ἐμπεπλησμένοι wir unser „satt, gesättigt.“ πενθήσετε καὶ κλαύσετε nicht innere und äußere Trauer, da auch πενθέω „klagen“ heißt, sondern zwei Synonyma als Ausdruck der höchsten Trauer; beide Verba werden öfter mit einander verbunden, Jak. IV, 9. Offb. XVIII, 15. Mark. XVI, 9; im Hebr. אבל ובכה Neh. VIII. 9; oder אנה ואבל Jes. III, 26.

26. Statt des Adverb. καλῶς erwartete man das adj. masc. καλοὺς ὑμᾶς εἴπωσι, oder das neut. plur. καλὰ ὑμᾶς εἴπωσι, da der Grieche beides sagt, ἐσθλόν τινα εἰπεῖν und κακά τινα εἰπεῖν, z. B. πολλὰ καὶ φιλάνθρωπα εἰπόντες Φίλιππον Dem. p. 409. 12. Das Adverb. ist wohl mehr eine Art volksthümlicher Diktion, wie auch wir sagen: „er hat gut von ihm gesprochen.“ καλῶς εἶπας XX, 39. Joh. IV, 17, gehört nicht hieher. Die Fähigkeit, Adverbia zu Prädicatsbestimmungen (Buttm. S. 115) anzuwenden, ist im Griechischen größer als im Lateinischen; doch hat es die latein. Uebers. genau nachgebildet: cum bene vobis dixerint (Lachm. und Tisch. — der gegenwärt. Text der Vulg. benedixerint vobis). εἴπωσι Vulg. gut: dixerint, „wann gesprochen haben werden.“ Reischl übersetzt: „wenn gut von euch sprächen“, aber gegen den griech. und latein. Text; ὅταν nicht wenn (si) sondern wann, cum; Syr. ܡܳܐ (quando) Arab. إذا mit folgend. perf. قال, vrgl. إذا أتيت quando veneris; im Hebr. entspricht כי, nicht אם das die Uebers. haben. αὐτῶν zur πάντες ἄνθρ. weil Jes. zunächst die israelit. Welt vor Augen hat.

27. Τοῖς ἀκούουσι „euch den Hörenden“, Mey. „die ihr Gehör gebet“ d. i. die ihr glaubet, meine Jünger seid, nach Euth. τοῖς πειθομένοις μου: ebenso Reischl: „die ihr entschlossen seid, mir zu folgen.“ Aber in diesem Falle könnte μοῦ nicht fehlen, τοῖς ἀκούουσί μου, wie X, 16 ὁ ἀκούων ὑμῶν. Für sich allein heißt ἀκούω nur hören, wohl emphatisch: „euch, die ihr zu hören d. i. zu verstehen befähigt seid.“ Hier entspricht das hebr. שמע, 1 Mos. XI, 7; „lasset uns verwirren ihre Sprache daß sie nicht hören (d. i. verstehen, ישמעו) einer die Sprache des andern.“ 2 Kön. XVIII, 26: „rede zu deinen Knechten aramäisch, denn wir hören (wir verstehen שמעים).“

Salomo betet um ein לב שמע (1 Kön. III, 9) was Hieron. übers. cor docile. ἀγαπᾶν dem latein. diligere (Vulg. diligite), φιλεῖν dem amare gleich, auch im N. T. wird dieser Unterschied eingehalten, während das dritte Wort ἐρᾶν gar nicht vorkommt.

28. Εὐλογεῖν siehe II, 42. ὑμῖν Tisch. und Lachm. unter dem Texte (uns. Ausg. υμας) gewöhnlich mit dem Dat. der Person: „einem böses anwünschen", doch auch mit dem Acc.; Mey. sagt: „sonst (das wäre außer unserer Stelle) im N. T. mit Accus." Es ist aber zu bemerken daß καταρ. mit dem Accus. der Person nur mehr Jak. III. 9 vorkommt. Mark. XI, 21 ist das Obj. ein sachliches. ἐπηρεάζω außer der zweifelhaften Stelle (Mt. V, 44) nur mehr 1 Petr. III, 16; dort bestimmt das Obj. τὴν ἀγαθὴν ἀναστροφήν die engere Bedeutung von ἐπηρ. hinlänglich, ein „guter Lebenswandel" wird „geschmäht (gelästert, verläumdet)." Eine solche nähere Sinnbestimmung fehlt hier, und da „fluchen" vorhergeht, nehmen wir ἐπηρ. wohl besser von „thatsächlicher Kränkung und schimpflicher Behandlung", ἐπηρ. dem χαρίζεσθαι entgegen und gerne mit ὑβρίζεσθαι verbunden. Die LXX haben das verb. nicht, auch das nom. findet sich nur bei Symm. und Aqu.; Phav. erklärt ἐπηρεάζω τὸ ἐνοχλῶ καὶ βλάπτω. Hesych. ἐπηρεάζει, βιάζει. Der Syr. hat „die euch wegführen mit Gewalt" d. i. die euch gewaltthätig behandeln, das part. pass. heißt vim patiens vrgl. Act. VII, 24, wo im Griech. ἀδικούμενος steht (Cast. Lex. Syr. ed. Michael. s. v. ܕܒܪ p. 180). Der Ar. طرد persecutus fuit.

29. Ἀπὸ τοῦ αἴροντος — τὸν χιτῶνα οὐ κωλύσῃς eine Construction wie 1 Mos. XXIII, 6 οὐδεὶς οὐ μὴ κωλύσει τὸ μνημεῖον αὐτοῦ ἀπὸ σοῖ „Niemand (unter uns) wird dir seine Grabstätte verweigern (daß du deine Leiche begrabest)", genau nach dem Hebr. אֶת־קִבְרוֹ לֹא־יִכְלֶה מִמְּךָ; das fut. כלא von כלה gebildet. Mit dem Gen. (statt ἀπό) 1 Kön. XXV, 26 καθὼς ἐκώλυσέ σε κύριος τοῦ μὴ ἐλθεῖν εἰς αἷμα ἀθῷον: ebenso Act. X, 47; vrgl. ferner Pass. s. v. κωλύω, der beide Constructionen κ. τινά τινος und ἀπό τινος neben einander stellt. Gegen Bornemann: verba insolenter sunt composita, nec memini sic concinnata reperiri ἀπό τινός τι κωλύειν. Ueber den Wechsel der Person bemerkt Erasmus: Subito mutatus numerus facit ad inculcandum praceptum, quod unusquisque sic audire debeat quasi sibi uni dicatur; widerholt von Luc. Brugensis.

30. Δέ leitet auf ein anderes Beispiel über, ohne Gegensatz. ἀπαιτέω sonst mit doppeltem Accus., bei Luc. an beiden Stellen (unten nach XII, 20) mit ἀπό — nach Buttm. Seite 296: „Bei andern (Verbis) ist die Wiederholung der Präposition vorherrschend, besonders bei den mit ἀπό und ἐκ zusammenge-

setzten." Win. S. 379: „Nach den Verbis mit ἀπό wird meistens ἀπό wiederholt." Doch unser Beispiel fehlt unter den zahlreichen Belegen. Heinr. Steph. hat ein Beispiel mit παρά aus Lucian ἀπαιτῶ τὰ ὀφειλόμενα παρὰ σοῦ (I, f. 241). Zu παντί (omni) bemerkt August. omni petenti te tribue, non omnia petenti: ut id des, quod dare honeste et juste potes. Quid si enim pecuniam petat, qua innocentem conetur opprimere? Quid si postremo stuprum petat? Sed ne multa persequar quae sunt innumerabilia, id profecto dandum est, quod nec tibi nec alteri noceat, quantum sciri aut credi ab homine potest.

32. Ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; „wie beschaffen (qualis) ist euch der Dank?" Dank, Anerkennung vor Gott. χάρις Danksagung, besonders in der Redensart χάριν ἔχειν, vrgl. XVII, 9. 1 Tim. I, 12. Hebr. XII, 28 u. s. w. χάριν ἔχειν Dank sagen, χάριν ὀφείλειν Dank schulden. Ein Dank von Seite Gottes ist immer ein thatsächlicher, darum konnte für χάρις erklärend μίσθος (V. 35) folgen. Der Zusammenhang dieser Bedeutung mit der Grundbedeutung, vrgl. I, 28 ist leicht zu erkennen; die Erkenntlichkeit ist eine Aeußerung der Freundlichkeit. Doch liegt in χάρις wie im lat. gratias ein Doppelsinn den das Deutsche nicht auszudrücken vermag (die goth. Uebers. hat daher geradezu laune), wohl aber der Semite, wie wir an der syr. und arab. Uebers. sehen, ܛܝܒܘ heißt Gnade (Güte, benignitas) und Dank, in der oft vorkommenden Redensart ܩܒܠ ܛܝܒܘܬܐ gratias egit.

33. Ἐὰν ἀγαθοποιεῖτε Tisch. nach D, bene facitis, d; ἐάν mit dem Indic. vrgl. Tisch. praef. LVII ita ινα, εαν, οταν praeter conjunctivum non modo cum futuro, sed etiam cum indicativo praes. construuntur. Doch ist das praes. selten, daher Buttm. (S. 192) bemerkt: „Wenn die Beispiele mit dem Fut. wegen der innern Verwandtschaft dieses Tempus mit dem Conj. noch in einer gewissen sprachlichen Analogie stehen —, so gilt ein Gleiches nicht mehr vom Präsens, dessen Anwendung — lediglich aus der überhand nehmenden Gleichgiltigkeit gegen die grammatisch präcise Ausdrucksweise erklärt werden muß." Indeß hat er unter den angeführten Beispielen unsere Stelle nicht, und Lachm. liest den Conj. Aor. nach dem überwiegenden Auctt. A B E u. s. w. benefeceritis (a b c).

34 Δανείσητε Lachm. nach B und b (mutuum dederitis), Tisch. δανίζετε nach A D E. τὰ ἴσα L. und T. nicht ἶσα; ἶσος ist episch; siehe Pass. s. v.

35. In μηδὲν ἀφελπίζοντες (über αφ — siehe Tisch. praef. LII. Lachm. I, praef. LII: in Graecis ne litteram scriptam mutarem, reliqui ἀφελπίζοντες, ἐφ' ἐλπίδι cet), stehen sich die beiden Uebersetzungen: „an nichts

verzweifelnd" und „nichts hoffend" ziemlich contradictorisch entgegen. Für die erste sprechen 1. die alten Uebersetzungen. Der latein. Text hat in den ältesten überwiegenden Hss. nihil desperantes, so a b d (Cantabr.) e (Palat. Vind.) f. (Brix.) Corbej. Sang.: nur c (Colb.) von den ältern hat nihil inde sperantes, so daß diese Lesart welche später die vorherrschende wurde, eine Correctur der ältern ursprünglichen scheint. Der goth. Text lautet: ni vaihtais usvenans „nicht verzweifelnd an etwas." Damit stimmen die syr. und arab. Uebers. überein, wenn sie auch das masc. *μηδένα* (*μηδέν'*) lesen und *ἀπελπ.* in causativer Bedeutung nehmen, ولا تقطعوا رجاء احد nec praescindetis spem unius, wörtlich mit dem Syr. übereinstimmend. 2. Das verb. *ἀπελπίζω* kommt im N. T. nur hier vor. Wir sind also zunächst an die gewöhnliche gemeine Bedeutung von *ἀπελπ.* angewiesen welche bei den Klassikern und LXX ausnahmslos die von „verzweifeln" ist; auch nicht ein einziges Beispiel für eine andere Anwendung läßt sich nachweisen. Die Grundbedeutung von *απο* in Zusammensetzungen ist die der Trennung, der Sonderung (ab-, se-), worin es bald unserm ab= (*ἀπαιτεῖν*, ab=fordern) bald unserm ver= (*ἀπομανθάνειν* ver=lernen) entspricht, dadurch wird es auch gleich dem alpha privat. wie ab, in ab=würdigen *ἀπαξιόω*, Ab=gott (*ἀπόθεος* das Adjectiv). Wohl dient *απο* — nicht selten zur (scheinbaren) Verstärkung des simplex, wie in *ἀποθνήσκω*, ab=sterben; aber gerade deßhalb ist man in den einzelnen Fällen schlechterdings an den Sprachgebrauch gewiesen, und man darf *ἀπελπίζω* sowenig nach *ἀπεργάζομαι* (ausarbeiten) erklären, als etwa im Deutschen ab=hären nach ab=härten, wenn der Sprachgebrauch dawider ist. 3. Sollte gegen den sonstigen Gebrauch *ἀπελπ.* statt (was freilich im Deutsch. nicht vorkommt) ent=hoffen (ent=haupten, ent=leiben) die Bedeutung er=hoffen haben, so müßte der gen. *μηδένος* stehen, um die Abhängigkeit von *ἀπο* anzudeuten: *μηδένος ἀπελπ.* für *ἀπὸ μηδένος ἐλπιζ.*, und *μηδένος* wäre nothw. masc., zurückbezüglich auf *ἔχθρους*. 4. Das verb. *ἀπελπ.* paßt gut in den Zusammenhang, wenn wir den Unterschied beachten, der zwischen *ἀπελπ. τινος* und *ἀπ. τι*, wie ihn Pass. I S. 307 an *ἀπελπ. τὸ ζῆν* — das Leben verloren geben, aufgeben, und *ἀπ. τοῦ ζῆν* das Leben in die Schanze schlagen, aufstellt. Darnach bezieht sich *μηδέν* auf alle drei Verba zurück, und heißt *μηδέν ἀπελπ.* „indem ihr nichts (davon als verloren) aufgebet" und deßhalb nachlasset; „liebet, thut gutes, leihet, nichts aufgebend", an keinem verzweifelnd d. i. unverzagt bleibend. Pass. l. c. sagt: „Im N. T. findet es (das v. *ἀπ.*) sich Act. Ap. (sic. statt Luk.) VI, 35 ebenfalls in der angegebenen Bedeutung, während man es gewöhnlich ohne Grund deutet: von einem etwas hoffen." Ebenso Wetst. mit einer Reihe von Belegen, z. B. Hor. Carm I, 7, 27 nil desperandum, Teucro duce, wozu Bentley bemerkt: invitus equidem hunc versum sollicito, qui tam apte pulchreque a Christianis hominibus *παρωδιάζεσθαι* iam solet, Nil desperandum Christo duce.

Longe tamen se melius habet ea parodia, quam ipsa Horatii verba —. Christus enim vere et dux noster et auspex. Wir sehen wie leicht sich nil desperandum — nil desperans einem Satze anfügen ließ, um ihm eine sentenzartige Form zu geben, wie etwa:

Nil desperandum, vobis diligentibus hostes.

Unter den neuesten Erklär. s. Meyer: dagegen de Wette, „ohne etwas zu hoffen", worüber besonders Wolf p. 628 zu vergleichen ist, auch Grot. und Heinr. Steph.; alle aber ohne jeglichen weitern Beleg; letzterer citirt nur unsern Vers mit den Worten: nihil inde sperantes. nam sic reddit vetus interpres. Angesichts dieser Sachlage klingt es mehr als naiv, wenn Oosterzee der „ohne zu hoffen" übersetzt, sagt: „Die abweichende Erklärung Meyers nihil desperantes ist ohne Zweifel sprachlich erlaubt, scheint uns jedoch durch den Zusammenhang weniger begünstiget zu werden.

36. *Οἰκτίρμων* das hebr. רחום, wie *ἐλεήμων* חנון nach den LXX: *θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων* 2 Mos. XXXIV, 6, ebenso 3 Mos. IV, 31. Ps. LXXVIII, 38 u. s. w. Die Wurzelbedeutung des hebr. רחום coincidirt mit der des deutschen er-barm-en, denn רחם und barm bezeichnen den mütterlichen Schoos; im Griech. entspricht *σπλαγχίζω*, vrgl. I, 78 *σπλάγχα ἐλέους*. Benfey combinirt *οἰκτείρω* mit dem Naturlaute *οἴ* — wehe; *ἔλεος* mit der der sanskr. Wurzel ghri (r̥i = *ελ*) krumm sein (sich herabbeugen, als Aeußerung des Mitleids). vrgl. רחם das Dieterich (Abhandl. für semit. Sprachf. Leipz. 1844) von رحا (راح) رح „sich in einen Kreis legen" ableitet. Fürst Conc. f. 1057 רחם „umschließen." *ουν* fehlt A D c. Cypr. gestr. v. Lachm. *και* fehlt D a b c Cyp. eingeklammert von L., Tisch. behielt beide Partikeln bei, mit der Bem.: multo saepius *καθως* non addito *και* legitur, idque multo facilius omittebatur quam addebatur.

37. *Και ου μη* (*κριθητε*) Tisch. und Lachm. unter dem Texte (im Texte *ινα μη* A D ne judicemini a Cypr. c) — nach überwiegenden Zeugen, ebenso *μη καταδ.* ohne *και*, was aber Tisch. nach B L S setzt: ut in seqq. nulla addita est copula, ita et h. l. otiosa videbatur. Ueber die beiden Conjunctivi Aor. *κριθῆτε* und *καταδικασθῆτε* nach *οὐ μή* siehe Buttm. S. 183, 184. Win. S. 449, 450. Krüg. §. 53, 7, Anm. 6. *ἀπολύω* loslassen, dann auch vom Richter: frei sprechen; vrgl. die Lexx. *καταδικάζω* gibt der Syr. mit ܚܝܒ (Pah.), dem genau das chald. חיב entspricht, vrgl. מחיב לצדיקא condemnans justum. Wahrscheinlich gebrauchte Jes. dasselbe Wort; im althebräischen würde רשע (Hiph.) stehen.

38. *Μέτρον καλόν* genau unser: „richtiges Maß (z. B. richtiges Maß und Gewicht)". Das gut messen mit einem richtigen Maße enthalten die folgenden Participia *πεπιεσμένον* u. s. w., ohne *και* gegen die rec. und uns. Ausg. et fehlt auch a b c. Alle drei Prädicate beziehen sich auf ein Maß trockener Gegenstände, das letzte „überströmend" ist nur uneigentlich angewendet. *δώσουσι* „sie werden geben" ohne nähere Bestimmung des Subjectes, dem Sinne nach die Engel, da von göttlicher Widervergeltung die Rede ist. *τω γαρ αυτω μετρω ω* Tisch. und Lachm. unter den Text nach A C E H etc.; im Texte *ω γαρ μετρω* nach B D und c; dagegen a b eadem mensura qua. Ebenso schwanken die Hss. zwischen *αντιμετρηθησεται* und *μετρηθησεται*, metietur b remetietur a c v. *κόλπος* wie חיק ist die Busenfalte, die Falte welche das gegürtete Kleid unterhalb der Brust wirft, vrgl. Js. LXV, 6: „ich werde nicht ruhig sein, sondern ich vergelte, ich vergelte in ihren Busen (שלמתי על חיקם)", wörtl.: „ich bezahle über ihren Busen", so daß der Busen ihres Kleides voll wird von dem Maße der Strafe das Gott ausschüttet. LXX *ἀνταποδώσω εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν*. Jer. XXXII, 18: „der Gnade übt für Tausende und vergilt die Schuld der Väter in den Busen der Kinder nach ihnen (משלם — אל חיק)". Ps. LXXIV, 11: „Warum ziehest du zurück deine Hand und deine Rechte? hervor aus deinem Busen tilge (d. i. die Hand aus deinem Busen ziehend tilge)!" Dann die bekannte Stelle 2 Mos. IV, 6 „Stecke deine Hand in deinen Busen — und als er sie herauszog u. s. w." Der deutsche Ausdruck ist: „in den Schoos geben (legen, vergelten)." Man könnte auch *κόλπος* in dieser Bedeutung nehmen, wie wenn die Lohn Empfangenden säßen mit über ihren Schoos gebreiteten Mänteln in den das volle Maß ausgeschüttet wird. Aber der Hebräer hatte diese Vorstellung nicht, sondern nur die vom Busen des Kleides in den die Vergeltung geschüttet wird. Klassischer Beispiele, wie man sie nach Wetst. gerne anführt, besonders vom sinus der Römer-toga, bedarf es nicht mehr.

40. *Αυτου* Tisch. nach A C E u. s. w. getilgt von Lachm. nach B D, Orig. Vulg. *δέ* heißt hier auf eine Negation folgend „sondern, wohl aber"; *οὐ — δέ* und *οὐ — ἀλλά* wechseln; siehe Win. S. 392. Matth. kl. Gramm. §. 616. *ἡ μὲν ὀψοποιητικὴ οὐ μοι δοκεῖ τέχνη εἶναι, ἡ δὲ ἰατρική* Plat. Gorg. *κατηρτισμένος* gehört zu *ἔσται* und ist nach Buttm. S. 266 (26, b) zu erklären — als Umschreibung des temp. fin., wie es Luk. liebt. *καταρτίζω* behält seine wörtliche Bedeutung bei „zurecht richten, perficere, herrichten, zubereiten". Man kann also einfach das fut. setzen: „jeder wird zubereitet (zu- und hergerichtet) werden wie sein Meister". Im Ausdrucke „zurichten" liegt ein Doppelsinn, indem mit dem menschlichen Zubereiten auch ein göttliches — zur Seligkeit oder Verdammniß verbunden wird, vrgl. Röm. IX, 22 vasa irae, apta ad interitum — *κατηρτισμένα εἰς ἀπολείαν*, diesem gegenüber V. 23 vasa

misericordiae quae praeparavit in gloriam — ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν. Diese uns. Uebers. ist die sach= wie sprachgemäßeste. Ebenso construirt de Wette: „ein jeglicher wird gebildet sein wie sein Lehrer, wird die gleichen Ueberzeugungen und Gesinnungen haben", mit Berufung auf Kuinöl; diese Auffaßung findet sich aber auch schon bei älteren: quilibet eruditus, informatus erit ut magister suus h. e. eadem opinione imbutus eosdemque — errores sequetur Wolf. — Meyer übers.: „ausgebildet aber, wird jeglicher wie sein Lehrer sein", und erklärt: „er wird seinem Lehrer gleich sein. Uebertreffen wird er ihn nicht." In diesem Falle aber stünde das part. aor. pass.: „nachdem (oder wenn) er aber ausgebildet worden ist, wird er sein wie sein Lehrer". Das part. wäre appositiv in hypothetischer oder causaler Bedeutung, wie in πάντα ταῦτα συνιδόντας ἅπαντας (ὑμᾶς) δεῖ βοηθεῖν „nachdem ihr dieses alles betrachtet habt, müßt ihr alle zu Hilfe ziehen". νομίζω ἄμεινον ἂν ὑμᾶς περὶ ὧν νῦν ἐρῶ κρῖναι μικρὰ τῶν πρότερόν ποτε ῥηθέντων μνημονεύσαντες „ich glaube daß ihr über das was ich jetzt sagen will, wohl besser urtheilen werdet, wenn ihr euch an einiges von dem früher gesagten erinnert habt". Curt. Gramm. §. 583. Grotius erklärt: quisquis discipulorum erit verus, rectus, is erit ut magister, unter Berufung auf das hebr. נכון und den Syrer. Aber כון hat keine andere Bedeutung als das griech. καταρτίζω und der Syr. übersetzt wie er sich die Stelle deutete. Der alte lat. Text lautete ohne Zweifel perfectus autem omnis erit sicut — (Tischd. Triglott. 1854). si sit das Lachm. einklammert, kam erst später in den Text, daher sich neben si auch ut findet, ut sit (Veronens.) perf. erit — wörtl. Nachbildung des κατηρτ. ἔσται „ganz zubereitet wie sein Meister wird er sein", vollkommen so wie sein Meister. Der Arab. hat gut عدّ X — paratus, praeparatus. Die beiden hebr. Uebersf. geben κατηρτ. mit שלם (!). Ihr Text wörtlich übersetzt, lautet: et omnis vir integer erit sicut magister suus.

41. Wörtlich wie Matth. VII, 3. τί δέ was aber = wie aber (kommt es daß?) κάρφος dürres Reisig, ein Span, Splitter, auch Hälmchen; eine Reihe von Stellen siehe bei Wetst. βλέπω — leibliches sehen, κατανοέω bemerken, beachten, kennen lernen.

42. Ἄφες wie Matth. III, 15 „gestatte, lasse zu", gewöhnlich mit dem Infin., hier Conj., es ist das hebr. הנח (Hiph.), 2 Sam. XVI, 11 ἄφετε αὐτὸν καταρᾶσθαι, Pred. V, 12 οὐκ ἔστιν ἀφίων αὐτὸν τοῦ ὑπνῶσαι. Der Accus. fällt weg, weil statt des inf. das temp. fin. folgt: ἄφες ἐκβάλω = ἄφες με ἐκβαλεῖν. Vrgl. Buttm. p. S. 181, 182: „Eigenthümlich ist diesem Conjunctiv (näml. Conj. adhortaticus) die fast pleonastische Vorsetzung der Imperativform ἄφες laß (analog dem lat. fac, cave vor Conjunctiven) — vermuthlich ein

in der Vulgärsprache jener Gegenden üblicher Provincialismus." Das verb. comp. *διαβλέπω* kommt außer der zweifelhaften Stelle Mark. VIII, 25 nur hier im N. T. vor; auch die LXX haben es nicht; *δια* — zur Verstärkung des simpl., weil man zum herausziehen eines Splitters aus dem Auge gut sehen muß. Dem *διαβλέπειν* entspricht pervidere bei Horat. Serm. I, 3, 25, wofür Bentley praevidere liest, mit der Bemerkung: Certum et indubitatum est, compositum illud pervideas non hic consistere. Quippe pervidere ubique significat, acute et perspicue et penitus rem videre: et proinde inexcusabile prorsus et intolerabile hic esset cacozelon. Doch bemerkt Stephanus: non minus ironice locutus est quam si quis diceret: Tu qui tam fortiter gladio hostes tuos invadis (Edit. Orellii, Turic. 1852). Eine ähnliche Ironie liegt auch in uns. *διαβλέπω*: Wenn du den Balken aus deinem Auge herausgezogen hast, dann magst du hinschauen auf daß du ziehen kannst. Der bloße Infin. statt *εἰς τὸ*, wie oft bei den Klassikern und auch im N. T., Buttm. S. 224. 3. Win. 287. 3. Krüg. §. 55. 3. Anm. 16.

43. Das Adj. *καλόν* ist hier attributiv, nicht prädicativ; Subj. ist *ποιοῦν*: „nicht ist ein guter Baum der eine schlechte Frucht bringende"; wörtlich: eine schlechte Frucht bringender ist nicht ein guter Baum. Wäre *καλόν* Prädicat, so würde es nicht zwischen *δένδρον* und *ποιοῦν* stehen; noch deutlicher tritt dieß im zweiten Versgl. heraus. *πάλιν* klammert Lachm. ein weil es A D a c fehlt; Tisch. behält es bei nach B L und b. Zu *οὐ* — *οὐδέ* siehe Win. S. 432, 433.

44. Matth. hat *ἀπὸ ἀκανθῶν* — *ἀπὸ τριβόλων*; Luk. *ἐξ ἀκανθῶν* — *ἐκ βάτου*. Ersteres ist die gewöhnliche Uebers. des häufigen קוץ ודרדר wozu 1 Mos. III, 18: *ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι* die Grundstelle bildet; *ἐκ βάτου* des Luk. ist aus 2 Mos. III, 2, genommen, wo die LXX das hebr. סנה, „der (flammende) Dornbusch" mit *βάτος* (vrgl. noch 5 Mos. XXXIII, 16), geben. Im Griech. ist *ἄκανθα* die allgemeinste Bezeichnung sowohl für Dorn als für Distel, daher *ἡ ἄκανθος*, Bärenklau (acanthus mollis); siehe darüber weiter unten. *τρίβολος* steht im engern Sinne, bald von einer stachelichen Wasserpflanze (die Wassernuß), bald von einer ähnlichen auf dem festen Lande, gewöhnlich tribulus terrestris genannt, siehe unten. tribulus ist immer ein Kraut (Pflanze) nie ein Gesträuch, was unter dem allgemeinen *ἄκανθα* gemeint sein kann. Im biblischen Sprachgebrauche besteht der Hauptunterschied zwischen *ἄκανθα* und *τρίβολος* da wo sie einander entgegengesetzt werden, um einen Begriff zu erschöpfen, darin daß ersteres den Strauch (mit trockenem Holze), letzteres das Kraut (mit weicherem Stengel und vielfach fetten Blättern) bezeichnet. Darnach entspricht *ἄκανθαι καὶ τρίβολοι* sachlich vollkommen unserem: Dorn (Strauch) und Distel (Kraut). Das dritte Wort *βάτος* ist speciell der

Brombeer= (Himbeer=) Strauch — rubus, fructu nigro, caule aculeato, foliis ternatus. Er ist ein schon in Italien sehr wucherndes Gestrüppe — horrens rubus nennt ihn Virg. Georg. III, 315, und rubus asper Ecl. III, 89. Doch steht βάτος und rubus auch in weiterer Bedeutung für Dorn, Dorngebüsch überhaupt, vrgl. (Pseudo) Ovid. Nux, 115: At rubus et sentes tantummodo laedere natae. Wenn wir nun die Stellen bei Matth. und Luk. zusammenhalten, so ergibt sich daß sie nur zwei verschiedene Ueberss. des hebr. דרדר und קוץ sind. Dem βάτος des Luk. entspricht ἄκανθα bei Matth. als Uebers. des קוץ, und seinem (des Luk.) ἄκανθα entspricht τρίβολος bei Matth. als Uebers. des hebr. דרדר, so daß das eine Wort ἄκανθα in verschiedener Bedeutung bei den beiden Evangelisten steht, je nach der nähern Bestimmung die es durch das beigefügte Synonymum erhält. τρίβολος bei Matth. determinirt ἄκανθα in der Bedeutung von „Dorn", βάτος bei Luk. dagegen in der Bedeutung von „Distel". Behalten wir beispielshalber den hebräischen Ausdruck bei, so lautet er: Niemand sammelt von einem Dardar (d. i. Distel — bei Matth. τρίβολος, bei Luk. ἄκανθα) Feigen, und Niemand von einem Koz (d. i. Dorn — bei Matth. ἄκανθα, bei Luk. βάτος) Trauben. Im Griechischen war eine (scheinbare) Verwechslung möglich, im Hebräischen (wahrscheinlich) so wenig als im Deutschen. דרדר leitet Dietrich (Abhandl. für Semit. Sprachforsch. Leipz. 1844) von דרר in der Bedeutung „reichlich fließen" ab, so daß דרדר das „Wuchernde" bezeichnete, was mit „Distel" genau zusammenstimmt. קוץ steht nur von „Dorn" im engern Sinne (קוץ, קצץ „schneiden, stechen"), ebenso βάτος das der Arab. hier wie 2 Mos. III, 2 mit عليق gibt, nach Descript. de l'Egypte Bot. pl. 18 der rubus convolvulus — ein sehr dorniges Gestrüpp. Wenn ich nun in Erwägung bringe daß wir eine sprichwörtliche Redensart haben, und daß der Orientale bei seiner Beobachtungsgabe dem fetten Feigenbaume zunächst eine fette wuchernde Pflanze mit ähnlichen Blättern und Früchten und dem magern Weinstocke einen magern Strauch mit ähnlicher Frucht entgegenhalte: so scheint mir die im Texte gewählte Uebers. ebenso sachlich gefordert als sprachlich berechtigt zu sein. ἡ ἄκανθος Bärenklau (acanthus mollis) beschreibt Oken also: „Kraut mit buchtigen Wurzelblättern; Mittelmeer, an feuchten Orten und zwischen Klippen; ein ausdauerndes Kraut, 2—3' hoch, ohne Aeste mit schuhlangen, $^1/_2$' breiten, siebenlappigen und zierlich gezackten Blättern (Naturgesch. III, 3. S. 1002)". Wir würden sie auf den ersten Anblick ohne Bedenken zu den „Disteln" zählen. Das Blatt ist uns bekannt, weil es die Verzierung des Knaufes der korinthischen Säule bildet. Der acanthus wächst häufig in Griechenland. Der τρίβολος wird gerne durch „Burzeldorn (tribulus terrestris)" erklärt, aber die Beschreibung: herba foliis ad portulacae effigiem accedentibus, tenuioribus viticulis, in terra

stratis, spinis secundum folia rigidis et praeduris — paßt nicht ganz zu der des tribulus terrestris: Blätter sechspaarig, ziemlich gleich — Mittelmeer auf unfruchtbaren Felsen und an Wegen, ein zerstreutes Kraut, 1—2′ lang und behaart, Blätter 2″ lang — die stacheligen Früchte verwunden die Füße der Menschen und des Viehes (Ok. l. c. 1272)." Eher möchte man den tribulus der Alten zu den Portulaceen zählen dürfen, da seine Blätter mit denen der portulaca verglichen werden und er zu den liegenden (kriechenden) Kräutern gehören muß. Die gemeine Portulaka (portulaca oleracia) beschreibt Oken der sie Burzelkraut, Greisel nennt, also: „Stengel und Zweige liegend, Blätter länglicht, keilförmig, 9‴ lang, 3‴ breit — in Feldern an Wegen und Mauern, besonders am Strande, bei uns selten (l. c. S. 1349)." Virg. Georg. I, 150 verbindet tribulus mit carduus, lappae, lolium und arena; ihm folgt Plin. XVIII, 17 2: nam lolium et tribulos et carduos lappasque non magis quam rubos inter frugum morbos potius, quam inter ipsius terrae pestes numeraverim. Er stellt dem rubus die tribuli und cardui entgegen — dem Dorne die Distel, gerade wie Lukas dem *βάτος* die *ἄκανθα* (*τρίβολος* bei Matth.).

48. *Οἰκοδομ. οἰκίαν* — ein Pleonasmus der auch bei guten Schriftstellern vorkommt, *οἰκοδ. οἴκημα* Herod. *οἰκίας* Plato; sobald man *οἰκοδ.* verband mit *νηόν*, *λαβύρινθον*, *πυραμίδα* — ergab sich naturgemäß auch der Obj. Acc. *οἰκίαν*. Das Partic. ist temporal: „einem Manne der, als er ein Haus baute." *ἔσκαψε καὶ ἐβάθυνε* hat Meyer mit Recht aus der Reihe der sogenannten Hebraismen gestrichen: „er grub und tiefte aus", bis der Felsengrund zum Vorschein kam. Vrgl. Winer (S. 416) der die hebraif. Erklärungsweise an unf. Stelle wenigstens als „unnöthig" bezeichnet, mit Berufung auf Beza: crescit oratio. Erasmus übers. fodit et perfundavit. Um zu zeigen wie sachgemäß die Schilderung in unserm Verse ist, beruft man sich gerne auf Robinson (Paläst. III, 428) der sagt daß man im heil. Lande noch gegenwärtig so tief grabe bis man auf Felsengrund kommt, der in den mächtigen Kalk- und Basaltschichten überall bald erreicht wird. *πλήμμυρα*, die LXX geben Job. XL, 23 הן יעשק נהר („siehe, es schreitet aus — steigt auf — der Strom") *ἐὰν γένηται πλήμμυρα;* noch gibt Aqu. 5 Mos. XXXIII, 19 שפע ימים (Ueberfließung, Reichthum, des Meeres, LXX *πλοῦτος θαλάσσης*) mit *πλήμμυρα;* die Bedeutung inundatio ist unzweifelhaft. Ueberschwemmungen sind in Palästina die gewöhnlichen Begleiter der Gewitter; sonst trockene Fußbetten füllen sich mit furchtbarer Schnelligkeit und richten weithin Verheerungen an. Tisch. liest *πλημμυρης* jedoch nun nach B L. *προσρήγνυμι* „daran stoßen, anprallen", von Wellen bei den Klass. gerne im Pass. *ἡ* (*ἄκρᾳ*) *κύματα προσρήσσεται;* in den LXX kommt es nicht vor, nur Aq. wendet das verb. und nom. an, Hab.

III, 9 *πρόσρηξις τῶν ὑδάτων* impetus aquarum. Statt *τεθ.* — *πετραν* liest Tisch. *δια το καλως οικοδομεισθαι αυτην* nach B L cop. syr., die überwiegende Mehrzahl ist für unsere Lesart; der Einwand (Meyers): „die rec. ist Glossem aus Mt. 7, 25" reicht gegen sie nicht aus. Die äthiop. Uebers. hat beides quoniam supra petram aedificata fuit ac bene aedificata fuit. Zur Form *τεθεμελίωτο* siehe Win. S. 67: „Ganz fehlt das Augm. gewöhnlich in den Formen des Plusqu."

49. Lachm. schreibt *προσέρρηξεν* ohne Aspiration der beiden *ρ* nach dem Vorgange Beckers; Tisch *προσερηξεν* nach B D L; vrgl. aber Buttm S. 28, der sagt: „Obwohl Doppelbuchstaben in den Handschr. oft einfach geschrieben werden, so ist doch die Verdoppelung des *ρ* in den meisten Verbis nie oder höchst selten unterlassen." Unter den Stellen die er als Ausnahmen anführt, hat er die unsrige nicht aufgenommen. *ῥῆγμα* wegen des vorhergehenden *προσέῤῥηξεν* — eine Paronomasie die wir im Deutschen nicht leicht nachbilden können; am nächsten liegt wohl: an welches der Strom anstürzte, und der Sturz jenes Hauses ward groß, oder: woran brach der Strom, und der Bruch des Hauses ward groß. *ῥῆγμα* im pass. Sinne, wie es die Form verlangt: das gebrochen sein, daher die Vulg. ruina, der Sache nach auch „Trümmer."

Siebentes Kapitel.

1. *Ἐπειδή* Lachm. und Tisch. „als nun, nachdem." *ἐπλήρωσε* „erfüllen" im Sinne von „vollenden", wir könnten sagen: „ausrichten." Das Predigen als eine Botschaft bezeichnet die man „ausrichtet" und dadurch „erfüllt, vollbringt." Am nächsten steht Röm. XV, 19 *πεπληρωκέναι τό εὐαγγέλιον* „das Evangelium zur Vollendung gebracht haben" = die evangelische Botschaft ganz ausgerichtet haben; ähnlich ist Act. XII 25 *πληρώσαντες τὴν διακονίαν*. 1 Macc. IV, 19 hat Alex. *ἔτι πληροῦντος Ἰούδα ταῦτα*, Vat. *ἔτι λαλοῦντος — ταῦτα*, Kol. I, 25 *πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*. Mir scheint daß Lukas einen im apostol. Sprachgebrauch oft vorkommenden Ausdruck *πληροῦν ῥῆμα* oder *λόγον* auf Jes. Chr. übertrug; insoferne er vom Vater gesendet war, erfüllte auch er das ihm aufgetragene Amt des Wortes. *ἀκοή* das Gehör und besonders im Plur. „die Ohren" vrgl. die Lexx. und Mark VII, 35 *διηνοίχθησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί*. Zu: „in die Ohren vollenden (erfüllen)" siehe IV, 21.

2. Ὅς — ἔντιμος — die wörtl. Uebers. „welcher — war“, ist im Deutschen undeutlich, deßhalb wählte ich: „er aber war.“ ἔντιμος natürlich nicht: theuer erkauft; wozu da αὐτῷ,? sondern „geschätzt, lieb und theuer.“

3. Πρεσβύτεροι ein Ehren- und Amtsname, „Aelteste“ sind die Volksvorsteher, dem זָקֵן im Hebr. entspricht das arab. شيخ (Scheich), senatus im Latein. u. s. w.

4. Παρέξῃ unsere Ausg. mit L. und T.; zur echt griech. Relativconstruction siehe Krüg. §. 53, 7, 7: „Bei Relativen steht der Indicativ des Futurs, um etwas Beabsichtigtes zu bezeichnen.“ δοκεῖ μοι πέμψαι σατράπας, οἵτινες ἄρξουσι τῶν ἐνοικούντων κ. τ. λ. Xen. Im N. T. ist diese Construction selten, Buttm. S. 197, 32. Zur Lesart der rec. παρέξει siehe Win. S. 70.

6. Zu σκύλλω siehe Matth. IX, 36 (I, 495), Marc. V, 35; zu ἱκανός Luk. III, 16.

7. Οὐδέ „nicht einmal“; ich habe nicht einmal gewagt; der Hauptmann sah weniger Kühnheit darin zu Jesus zu kommen, als ihn kommen zu lassen. Darum steht die verstärkte Negation sehr gut. ἑαυτὸν ἀξιοῦν, oder wie der Grieche gewöhnlicher hat (Med) ἀξιοῦσθαι mit folgendem Infin. heißt: sich für berechtiget halten,“ sich herausnehmen, sich erdreisten. Das Bewußtsein das οὐχ ἱκανὸν εἶναι hatte zur Folge ἐμαυτὸν οὐκ ἠξίωσα. Weil im Griech. zwei verschiedene Ausdrücke stehen, sollte man auch in der Uebers. darauf achten: „ich bin nicht würdig — ich hielt mich nicht für berechtigt“, ich wagte nicht. ἰαθήσεται Lachm.; Tisch. ιαθητω nur mit B L: „und es werde geheilt.“

8. Lukas hat zu ὑπὸ ἐξουσίαν noch τασσόμενος gefügt, was aber weder am Sinne noch an der Construction des Satzes etwas ändert, da ὑπό τινα oder ὑπό τινι für sich allein „unter Jemanden stehen, ihm unterworfen sein“ bedeutet. Die Rede des Hauptmannes war schon in der ersten Kirche zu einer stereotypen Formel geworden, daher εἰπὲ λόγῳ sich unverändert erhielt, wie unser Vers, der wörtlich widergegeben, also lautete: „denn selbst ich, ein Mensch bin ich, unter eine Macht (ein Kommando) gestellt, habend unter mir Soldaten, und ich sage.“ Wir haben jene ursprüngliche, einfache Coordinirung zweier Sätze die logisch betrachtet in einem subordinirten Verhältnisse zu einander stehen, wobei der zweite Satz in der Regel den Hauptsatz enthält, der subordinirte vorangeht, drücke er eine Zeitbestimmung oder ein anderes Verhältniß aus. Im Hebräischen ist diese Construction sehr häufig; da z. B. steht: „warum harrte ich auf ein bringen von Trauben und er brachte Herlinge (Js. V, 4)“ d. h. warum brachte er Herlinge, da ich Trauben erwartete? „Du hast gezürnt (und) es wendet sich dein Zorn“, nachdem du gezürnt, wendet sich dein Zorn. „Warum nicht ging ich

aus dem Schooße und verschied", warum verschied ich nicht, nachdem ich — gegangen war (Job. III, 11)? u. s. w. Der Hauptsatz ist daher in unserm Verse: „ich bin ein Mensch unter einer Gewalt." Darum halte ich es nicht für nöthig, wenn man zwei Vergleichungspunkte hervorhebt, wie nach Meyer an den sich Arnoldi anschließt, auch Reischl thut: „Er (der Centurio) kennt nach Oben hin die Bedeutung des Gehorsams gegen seine Oberbefehlshaber, und nach unten hin die volle Kraft seines Commando-Wortes." Wir dürfen nicht übersehen daß der Hauptmann sich mit Jes. Chr. vergleicht — si parva licet componere magnis. Hier kann als tert. compar. nur die Macht des Hauptmannes stehen, nicht seine Unterwürfigkeit. Denn von einer Unterwürfigkeit Jesu, einem Gehorsam Jesu weiß er nichts. Selbst ich — ist der einfache Sinn — so niedrig ich bin, sage, und es geschieht, wie viel mehr du. Das andere: denn selbst ich stehe unter einem Commando — wie vielmehr du, ist nicht mehr zuläßig.

10. Ἀσθενοῦντα läßt Lachm. nach B L a b c und andern alt. lat. Hss. dann nach cop. weg; es wird auch verdächtigt durch die Unsicherheit seiner Stellung; doch die Mehrzahl der griech. Hss. hat es. ὑγιαίνω gesund sein, sich wohl befinden; „sie fanden den (kranken) Knecht als einen gesunden."

11. Ἐν τῷ ἑξῆς Lachm. unter dem Texte nach A vulg. a b und einer großen Reihe anderer Majuskel Hss. E F G H u. s. w.; von Griesb. empfohlen, von Meyer aufgenommen, weil Lukas „am folgenden Tage" immer durch den Dativ allein ohne εν ausdrückt. εν τη εξης haben Lachm. und Tisch. im Texte nach B C D go syr cop und viele andere Hss. ἐπορεύετο — beachte das imperf.; unser: „er begab sich auf den Weg", brach auf nach Nain. Ναΐν lautet im Hebr. wohl נָאִין, aber warum soll dieß „Au" oder „Anger" bedeuten, wie man erklärt? Das verb. נאה (נוה) heißt „sich lagern, niederlassen, ruhen", das nom. „Wohnung, Wohnstätte (نوي tractus, domus)", synonym mit אהל und gegenüber dem מִצבר (Klagel. II, 2): „offene Stadt". Das bloß im plur. und in der poetischen Sprache vorkommende נְאוֹת hat die Bedeutung „Triften" nur im übertragenen Sinne als „Stationen (Ruheorte) für Hirten und Herden", meist mit einem Zusatze der es hinreichend erklärt z. B. Ps. XXIII, 2 נ' דשא „grasreiche Plätze", dann oft נ' מדבר „Stationen der Wüste" d. i. Oasen. Im Wortlaute liegt diese Bedeutung nicht. Nain ist nicht wie Sepp sagt: „der syrische Plural für נָאוֹת (!)"; die nom. auf ין haben im Plur. ـين, die Femin. bekanntlich ـيُـ. ־ִין ist die hebr. Endung, vrgl. Matth. XI, 21 (II, S. 506), welche bei Nominalbildungen aus verb. "לה oder "עע öfter

vorkommt, בּוּצִין lucerna (باض) פְּנִין margarita (פנה), תַּנִּין cete (תנן), לְגִין, חֲצִין u. s. w. *ἱκανοί* von Lachm. eingeklammert, es fehlt B D und in den meisten Uebers.; Tisch. behält es bei mit der Mehrzahl der Hss.; *ικανοι* wurde eher ausgelassen als hinzugesetzt.

12. Lachm. liest *καὶ αὕτη ἦν χήρα* nach A B C a b c (B om. *ην*). Tisch. *καὶ αὐτὴ χήρα* ita M, item quod ex usu horum cdd. vix differt, *αὐτῇ* E F etc., und bemerkt: at *και αυτος* in Lc frequens nec raro a testib nunc cum *ουτος* commutatum. Nach Ersterem: et haec erat vidua, nach Letzterm: et ipsa vidua; vrgl. II, 36, auch Buttm. S. 95. *υἱὸς μονογενὴς τῇ μητρί* „ein Sohn der für die Mutter ein einzig geborner war", ebenso Tob. III, 15. *μονογενὴς τῷ πατρί*; der Dativ der Verwandtschaft (Win. S. 189), im weitern Sinne zum dat. commodi gehörend. *ὡς δὲ — καί* wie II, 21 *ὅτε — καί*. „Ein vorzugsweise orientalisches (oder alttestamentliches) Colorit haben die Sätze welche dem Nachsatze ein *καὶ ἰδού* voranstellen (Buttm. S. 311)."

13. Zu *σπλαγχνίζω* vrgl. I, 78. Das verb. *σπλαγχνίζεσθαι* lieben die Synopt. von Jesus; bei Joh. und in den Briefen kommt es nicht mehr vor; im A. T. nur (Symm.) 5 Mos. XIII, 8 und das Activ 2 Macc. VIII, 6, wo es aber = *σπλαγχνεύω* („aus den Eingeweiden weißagen") steht. Der Ausdruck war anschaulich und malerisch, ein Zeugniß des erbarmungsvollen Herzens Jesu, im Volksmunde vielleicht gewöhnlicher als in der Schriftsprache wegen des Doppelsinnes den *σπλαγχίζω* = *σπλαγχνεύω* für ein griech. Ohr haben konnte.

16. Lachm. und Tisch. nehmen *ὅτι* als das recitative, indem sie schreiben *λέγοντες ὅτι* (*οτι* mit kleinem Anfangsbuchst.); würden sie *ὅτι* zur folgenden Rede ziehen, so hätten sie es groß geschrieben, *λέγοντες Ὅτι* — vrgl. 1 Kor. XII, 15 *καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς Ὅτι οὐκ εἰμὶ κ. τ. λ.* Da nun die neutestamentlichen Schriftsteller die directe Rede mit *ὅτι* lieben, ist dieß der andern Annahme welche *ὅτι* argumentativ erklärt vorzuziehen. Dieser zufolge lautete der Satz: „und sie priesen Gott indem sie sprachen: (wir thun dieß) weil — und weil". Aber wer sieht nicht daß dieß äußerst matt wäre? Weil Jes. ein großes Wunder wirkte, darum priesen sie Gott, und ihr Lobpreis bestand darin daß sie sprachen: „Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden". Die Einrede: „das Recitativ findet sich nirgends zweimal (Mey. nach Bornemann), wäre wohl nur dann von Bedeutung, wenn die Einleitung der directen Rede mit *ὅτι* an und für sich selten und dem griech. Ohre hart wäre. Die beiden Parallelen welche Mey. anführt, I, 25 und IV, 10 zeugen nicht für ihn; denn I, 25 steht *ὅτι* wirklich recitativ, und IV, 10, wie wir an Ort und Stelle zeigten, höchst wahrscheinlich. IV, 10 ist es nur Zufall daß die citirte Stelle selbst mit *ὅτι* beginnt. Die Leser (und

Hörer) denen der Wortlaut der Citation kaum getreu im Gedächtniße war, nahmen ὅτι recitativ, da man nicht leicht einen Satz mit weil oder daß beginnt. Luc. hat im zweiten Satze καὶ ὅτι — was in den LXX fehlt. War nun das erste ὅτι recitativ, ist dann das zweite anders zu erklären, als daß wir bei καί ein γέγραπται in Gedanken widerholen, wie hier λέγοντες? Denn ich halte das immerhin für zuläßiger als jene Abschwächung des Gedankens durch: „indem sie sprachen: (wir preisen) weil"; als ob ihr Lobpreis im vorliegenden Falle einer besondern Rechtfertigung und gleichsam Entschuldigung bedürfte.

19. Τίς in Verbindung mit Zahlwörtern dient dazu den strengen Zahlbegriff zu mildern, τρεῖς τινες etwa drei; παρεγένοντό τινες δύο νῆες Thuk. VIII, 110; vrgl. Krüg. §. 51, 16, 4. Win. S. 153, 2. Pass. s. v. τις IV, 1910. h. προσδοκῶμεν, siehe Matth. XI, 3 (II, 502). Tisch. προς τον κυριον nach B L R. Lachm. Ιησουν nach der Mehrzahl der Hss.

20. Zur Form ειπαν Lachm. und Tischd. vrgl. Buttm. S. 34 und 49.

21. Lachm. εν αυτη τη ωρα nach A D und den weitaus überwiegenden Aucctt. in ipsa h. vulg. eadem a. Tisch. liest εν εκεινη τη ωρα nach B L c cop. wozu er bemerkt: multo significantius est si in ipsa hora miracula accidisse dicuntur, hinc αυτη correctorem prodit. μάστιγες — wörtlich: „Geiseln" steht synonym mit νόσοι, wie wir sagen „Krankheiten und Plagen", eine bestimmte Unterscheidung läßt sich nicht nachweisen. Luk. gebraucht das Wort nur hier, Mark. dreimal, einmal im allgemeinsten Sinne, das zweite- und drittemal vom blutflüssigen Weibe, zunächst also könnte man an chronische Leiden denken, im Gegensatze zu acuten Krankheiten (νοσοι). χαρίζομαι in uns. Kap. dreimal, sonst nicht mehr in den Evangelien, wohl aber in der Apstlgesch. und den Briefen, die Grundbedeutung ist „freudig, bereitwillig geben (mit dem Accus. der Sache)".

22. Ὅτι Tisch. nach der Mehrzahl der Zeugen, Lach. streicht es nach B L X und den lat. Hss.; jedenfalls ist οτι nicht recitativ, sondern das suborbinirende daß.

23. Καὶ μακάριος ist nicht mehr von ὅτι abhängig, obwohl lauter asynthetische Sätze vorausgehen. Einfacher wird die Construction, wenn man mit Lachm. οτι wegläßt.

25. Ἱματισμός ist die ganze Bekleidung, entsprechend dem hebr. לבוש. ἔνδοξος von Personen: geehrt, vrgl. 1 Kor. IV, 10 ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι, von Sachen: ehrenvoll; im letztern Sinne hier: „die mit Ehrenkleidern angethan sind"; dann aber auch im weitern Sinne: „herrliche Kleidung". τρυφή Ueppigkeit, Luxus, Wohlleben. ὑπάρχω sein, sich befinden, hat von den Evangel. nur Luk. der es liebt, besond. in der Apostelgesch.

26. und 27. siehe Matth. IX, 9, 10 (II, S. 503).

28. Προφητης Tisch. nach A E G u. s. w.; gestrichen von Lachm. nach B K L M a b c cop syr aeth. Orig.; die Zeugen sind überwiegend für Lachm., wogegen Tisch. (wie gewöhnlich) bemerkt: ad id omnino e Mt. fluxit ubi nemo προφητης addit — kann das entscheiden? του βαπτιστου von Lachm. beibehalten mit A E G u. s. w. vg go syr Orig Ambr, von Tisch. nach B L al pauc. gestrichen.

29. Lachmann hat die zwei Verse 29 und 30 eingeklammert, zum Zeichen daß er sie für einen erläuternden Zusatz halte, durch den Lukas die Rede Christi unterbreche. Ebenso Bornemann mit den Worten: Post effatum Christi tam egregium tamque grave — si Christi esse putemus languent frigentque verba v. 29 sq. adnexa! Nimirum non ignoravit populus quocum Christus hic loquutus esse creditur, qui Johannis lavacrum admisisset, qui sprevisset. Siehe dagegen uns. Erklär. im Texte. Mey. hält die beiden Verse für „ein späteres Einschiebsel der Ueberlieferung", so daß man sie fälschlich Jesu zuschrieb. πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας „das ganze Volk gehört habend" nämlich die Predigt des Johannes u. s. w. nicht „die Worte Christi". λαός hier das gemeine Volk — wie sich aus dem Gegensatze ergibt. Zu δικαιόω siehe Matth. XI, 19 (II, 505). βαπτίζω mit doppeltem Akkusativ; das Partic. ist causal „darum daß, dadurch daß". Dadurch daß sie getauft wurden (sich taufen ließen), rechtfertigten sie Gott.

30. Zu νομικός siehe Matth. XXII, 35, Luk. V, 17. βουλή in Unterscheidung von θέλημα: der etwas bestimmtes erzielende Willensact, entgegen dem Wollen (volitio) der Wille (voluntas), daher der Apostel Ephes. I, 11 von einer βουλὴ τοῦ θελήματος redet, vrgl. Matth. XVIII, 14 (II, 569). Luk. liebt βουλή in der Apstlgesch.; entscheidend ist II, 23 τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ — τοῦ θεοῦ „nach Gottes festgesetzter Entschließung". IV, 28 ποιῆσαι ὅσα — ἡ βουλή σου προώρισε γένεσθαι „zu thun was — dein Wille vorherbestimmt hat daß geschehe". Die Vulg. richtig consilium. ἀθετέω abstellen, ungiltig machen, aufheben, vrgl. Gal. III, 15. εἰς ἑαυτούς „in Beziehung auf sich selbst" gehört zum Verb., nicht zu βουλή wie Grotius will; der Rathschluß Gottes blieb.

32. Siehe zu ηὐλήσαμεν Matth. XI, 17. θρηνέω weinen, wehklagen, zur Uebers. „einen Klagegesang anstimmen" liegt keine Berechtigung vor; das nom. θρῆνος hat wohl für sich allein auch die Bedeutung „Klagelied", nicht aber das Verbum; Grot. der θρηνεῖν durch naeniam canere erklärt, hat dafür kein Beispiel, sondern nur für das Nomen. — κλαίω stärker als θρηνέω, vom lauten Wehklagen, besonders um Verstorbene.

33. Ἐλήλυθεν, perf.: „gekommen ist und da ist Johannes"; das partic. ἔσθων ist prädicativ: „als ein weder essender noch trinkender"; über die Form

ἐσθων (Lachm. und Tisch.), siehe Buttm. (größ. Gramm. II, 185): „Die Dichter hatten auch eine kürzere Form ἔσθω, ἔσθουσι, ἔσθων u. s. w." Win. S. 79. Buttm. S. 51.

34. Zu ἄνθρωπος φάγος siehe Matth. XIII, 45. φάγος accentuiren Lach. und Tisch.; Mey. zu Matth. besteht auf φαγός nach Lob. paralip. 135; doch siehe Win. S. 49. 1; dann Fritzsche der Evang. Marci einen eigenen Exkurs über φάγος, φαγός hat (p. 790); er bezeichnet φαγός als Adjectiv: fressig, φάγος als Substantiv: Fresser.

37. Ἁμαρτωλός „eine Sünderin" d. i. eine unzüchtige Person, eine זונה; keine קדשה, ἱεροδούλη, παρθένια ἱεραί welche nicht geduldet wurden. Unzüchtige Personen gab es auch unter den Juden, wenn sie gleich sehr verachtet waren. Jos. Flav. nennt die Verehlichung mit einer öffentlichen Dirne Gott mißfällig, die mit einer Sklavin entehrend: „Freie sollen keine Sklavinnen zu Weibern nehmen, wenn sie auch eine heftige Liebe zu ihnen haben. Denn nichts steht dem Menschen so wohl an, als seine Begierden zu beherrschen, und nichts trägt so sehr zur Erhaltung seiner Würde bei. Auch mit einer öffentlichen Dirne soll man keine Ehe eingehen, weil Gott das eheliche Opfer einer solchen die ihren Leib geschändet hat, nicht annehmen mag (Antiq. IV, 8, 23)". Ueber den Grad der Versunkenheit unserer Sünderin sagt das Evang. nichts; es ist genug daß sie in einem üblen Rufe stand. Verheiratet (eine Ehebrecherin — wie Reischl angibt) war sie wohl nicht; da würde der Evang. ein anderes Wort statt des allgemeinen „Sünderin" gewählt haben. Ueber den speciellen Gebrauch von ἁμαρτάνειν sowie von peccare im Sinne von „unzüchtig sein" siehe eine Reihe Stellen bei Wetst.; auch Suic. thesaur. I, 205; über jüdische Unenthaltsamkeit siehe Beispiele bei Eisenmeng I, 729 flg. καὶ ἐπιγνοῦσα gehört nicht zu ἥτις ἦν: „ein Weib welches war und erfuhr", sondern zu καὶ ἰδού: „und siehe ein Weib, und (siehe) erfahrend daß . . ."; zum Präs. Indik. κατακεῖται siehe Bornem.: ne quis haereat in praesentis indicativo, comparet Memor. II, 7, 12. Buttm. p. 211: „der Optativ als Modus der indirecten Aussage ist dabei (bei ὅτι) völlig ausgeschlossen, weil an seiner Stelle überall der Indikativ eintritt". Zu ἀλάβαστρον siehe Matth. XXVI, 7. ἀλάβαστρος bezeichnet für sich allein schon ein birnförmiges glattes henkelloses Salbfläschchen aus Alabaster oder Onyx. μύρον bezeichnet im allgem. jede Art Salböl, μύῤῥα dagegen (μύῤῥα äolisch, σμύρνα attisch) speciell den Saft des Myrrhenbaumes der selbst aus dem Baume ausfließt oder durch anbohren gewonnen wird. Der Laut myr ist nicht griech. sondern semitisch und bedeutet: Tropfe, von מרר fließen, rinnen.

38. Στασα οπισω Lachm. mit B D vulg cop syr; Tisch. στασα — ποδ

αυτ. οπισω nach A E al longe pl. mit der Bemerkung: videbatur arcte c. *στασα* conjugendum; inde seiungi a correctore non potuit.

39. Zu *ποταπή* siehe I, 29; *ὅτι* nicht von *ἐγίνωσκεν* regiert: „daß sie eine Sünderin ist", sondern als Erklärung zu *ποταπή* — „wie beschaffen, denn".

40. *Ἔχω* mit dem Infinitiv: *ἔχω εἰπεῖν*, wie XII, 4, dazu Joh. VIII, 26 *πολλὰ ἔχω λαλεῖν*, siehe Pass. s. v. *ἔχω* (II, 1297): *πολλ' ἂν λέγειν ἔχοιμι* Soph. Phil. 1036. *ἔχω καλὰ φράσαι* Pind. u. s. w.

41. *Χρεοφειλέται* Lachm. und Tisch. statt *χρεωφ.*, siehe Pass. IV, 2502; zu *δηνάριον* siehe Matth. XVIII, 28 (II, S. 574). Im Verkehre galt der Denar der griech. Drachme gleich. Böckh (metrologische Untersuchungen, Berlin 1838) sagt (Vorrede VII): „Will man den Geldwerth der alten Münzen nach heutigen Nominalen berechnen, so wird man am sichersten gehen, wenn man die vollwichtige attische Drachme Silbers von 82,2 pariser Gran Gewicht zu 1/4 Thaler preuß. Cour. und folglich das attische Talent zu 1500 preuß. Thaler nimmt." 100 Denare waren somit 25 Thaler (43 fl. 45 kr.), 500 Denare 125 Thaler (218 fl. 45 kr.).

42. *Ἐχόντων ἀποδοῦναι* wie V. 40 *ἔχεν λέγειν* (nicht) im Stande sein zu zahlen; *ἔχειν τι* — genau unser: etwas haben (vermöglich sein). *ειπε* Tisch. nach A E F und der Mehrzahl, getilgt von Lachm. nach B D L, Tisch bemerkt: videbatur molestum et abundans.

45. Der Kuß war im Alterthume unter Personen gleichen Geschlechtes sehr gewöhnlich sowohl zum Zeichen der Freundschaft als der Verehrung und Huldigung. Man küßte sich beim Kommen, Gehen und wechselseitigen Begegnen, Tob. IX, 8, 11. Ruth I, 14. 2 Sam. XX, 9. Als Zeichen der Ehrerbietigkeit brachte man den Huldigungskuß dar (Ps. II, 12); nachdem Samuel den Saul zum Könige gesalbt hatte, küßte er ihn 1 Sam. X, 1; auch die Götzenbilder ehrte man durch Küsse. Die Rabbinen geben drei Gattungen des Kusses zu: den Kuß der Ehrfurcht, der Begegnung und des Abschiedes. Schemot Rabba f. 91. §. 5. (i. e. glossa Exodi magna), Win. citirt dafür Breschit Rabba zu Gen. 29, 11 (desselben Werkes erster Theil glossa Genesis magna). Das alt-röm. Recht hatte ein besonderes jus osculi; die Frauen und ihre und ihres Mannes cognati, soweit das Eheverbot reichte, sollten sich gegenseitig küssen, als Zeichen des eng-geschlossenen Familienkreises. Osculi jus ap. Suet. Claud. 26 est consuetudo Romanorum, qua licebat cognatis utriusque sexus sese invicem osculis excipere Forcellini Lex. II, 267. *ἀφ' ἧς εἰςῆλθον* (L. und T.), Mey.: „ungenau hyperbolisch, in liebevoller Tendenz, — veranlaßt durch die Erwähnung des Kusses der sich beim Eintritte geziemte".

47. *οὗ χάριν, λέγω σοι* — so Lachm. und Tisch., auch im latein. Texte haben beide propter quod, dico tibi (Triglott. 1854). Das fordert schon die ungewöhnliche Formel *οὗ χάριν* „um wessentwillen, ich sage dir, ihr vergeben worden sind. Wenn *λέγω* zu *οὗ χάριν* gehörte, wie Mey. will, so würde *τούτου χάριν* oder *διὰ τοῦτο* stehen, womit ein neuer Satz beginnen würde, während das relative *οὗ* enge an das vorausgehende sich anschließt. *διὰ τοῦτο* gibt die Vulg. mit ideo, der Syr. mit ܡܛܠ ܗܢܐ, der Arab. mit فَلِهَذَا; an uns. Stelle hat die Vulg. propter quod, der Syr. ܡܛܠ ܗܕܐ, der Ar. لاجل ذلك. Doch würde man *οὗ χάριν* auch mit *λέγω* verbinden, am Sinne des Satzes änderte sich nichts. Mey. hat wohl: „dieser ihrer Liebeserweisung zu Gunsten (?) erkläre ich dir". Daß man *αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί* nicht übersetzen darf: „die meisten Sünden", versteht sich von selbst; dem *αἱ πολλαί* correspondirt das folgende *πολύ*.

50. *Πορεύου εἰς εἰρήνην* (auch Mark. VI, 35) neben *πορ. ἐν εἰρήνῃ* Act. XVI, 36, *ὑπάγετε ἐν εἰρ.* Jak. II, 16 ist genau wie das hebräische לך לשלום (1 Sam. I, 17 u. s. w) neben לך בשׁ׳ (2 Sam. XV, 9). *εἰς* drückt die Bewegung und das Streben aus, *ἐν* die Ruhe und den Besitz; etwa wie: gehet hin, um in Frieden zu sein, und: gehet hin, indem ihr in Frieden seid. Zwischen beiden Redensarten besteht kein innerer Unterschied, sowenig als zwischen *κατοικεῖν εἰς* (Matth. II, 23. IV, 13) und *κατοικεῖν ἐν* (Luk. XII, 4); vrgl. Buttm. S. 282 (9, a).

Achtes Kapitel.

1. *Καὶ ἐγένετο — καί*, siehe I, 8; *ἐν τῷ καθεξῆς* (VII, 11) *ἐν τῷ* s. c. *χρόνῳ; κατεξῆς* wie *ἑξῆς* nur bei Lukas, die Klass. ziehen *ἐφεξῆς* vor. *διοδεύω* durchreisen, durchwandern, das nächste Object wäre *χώραν* welches aber fehlt, seine Stelle ergänzt das entferntere Object *κατὰ πόλιν* — „von Stadt zu Stadt", ebenso Act. XV, 21. *οἱ δώδεκα* hier zum erstenmal bei Lukas.

2. Zu *Μαγδαληνή* siehe Matth. XXVII, 56. *καλουμένη* (bei Luk. gewöhnlich, wofür Matth. *λεγόμενος*) „die hieß", d. i. die welche man gewöhnlich nur Magdalena nannte, wie Simon gewöhnlich nur Petrus hieß (Matth. IV, 18), Joannes gewöhnlich nur Markus (Act. XII, 12. XV, 37). Man darf die Erklärung „Haarflechterin" wohl als antiquirt betrachten, schon weil גדל nicht für sich allein „Haar flechten" bedeutet. Die Rabbinen setzten selbst an den Stellen,

wo sie von der christlichen Magdalena sprechen, immer den Objectsakkus. bei, entw. מגדלא שער „die Haare flechtende", oder מגדלא נשים „die Weiber flechtende." Zu *ἀπὸ πνευμάτων* siehe Buttm. S. 276. 277.

3. *Ἰωάννα*, das יוחנה, neben חנה (Anna), wie Nathan neben Jonathan (יהונתן), Seker (זכר) neben Sakaria (זכריה). *Χουζᾶ* ist das hebr. חוזי 2 Chron. XXXIII, 19, von חזז („verbinden"), zusammenfallend mit חזה (חֹזֶה Seher). *Χουζᾶ* ist entweder gen. von *Χουζᾶς* oder indeclinabel *Χουζᾶ*, wie *Σάρα*, *Σινᾶ*. *ἐπίτροπος* steht in einem etwas andern Sinne als Matth. XX, 8, wo es den Aufseher eines Landgutes, den Oberknecht bezeichnet, wie Eliefer war und Joseph im Hause des Putiphar. Hier ist es gleich dem römischen procurator Caesaris, worunter kaiserliche Finanzbeamte verstanden werden welche in den Provinzen die Stelle der Quästeren vertraten; alle Einnahmen und Ausgaben liefen durch ihre Hände. Procuratores hießen auch jene Beamten welche nur einzelne Zweige des Finanzwesens verwalteten und unter dem procurator aerarii maioris oder dem proc. rei privatae standen. Die procur. Caesaris waren angesehene Männer aus dem Ritterstande oder Freigelassene. Herodes hatte mehrere procuratores für die verschiedenen Gattungen seiner Einkünfte. *Σουσάννα*, die LXX *Σωσάννα* שׁוֹשַׁנָּה Lilie; die Form ה־ָ (nom. unitatis) enthält den Begriff der Einzelheit. Ewald, Gramm. §. 176. a. *αυτω* Lachm. *αυτοις* Tisch. B D E und die Mehrzahl der Zeugen; er sagt: Ln ex errore *αυτω*; vielleicht weil er sich auf B beruft, was Tisch. für sich in Anspruch nimmt? Tisch. hat auch im latein. Texte eis, Lachm klammert es ein ministrabant ei (eis).

4. *Συνιόντος* (*σύνειμι*, — *ιεναι* im N. T. nur hier, partic. praes.) zusammengehen, zusammenkommen, verschieden von *συνιων* (Röm. III, 11 aus *συνίημι*) das Tisch. *συνιῶν*, Lachm. *συνίων*, andere *συνιών* (Röm. III, 11) accentuiren; siehe darüber Buttm. größ. Gramm. I, 523. *καὶ τῶν* halte ich für epexegetisch gesetzt zur nähern Bestimmung des *ὄχλου*; „als viel Volk zusammenkam, nämlich (und zwar) die welche Stadt für Stadt ihm zuzogen." Jesus wanderte von Ort zu Ort begleitet von seinen Jüngern und einigen Frauen, zu denen sich überall noch viele andere Leute gesellten welche ihm zuzogen, ohne seine ständige Begleitschaft auszumachen. In diesem unserm Sinne nimmt *καί* auch die Vulg. cum convenirent (L. und T. conveniret) et properarent; auch der Syr. hat zwei coordinirte Sätze; der Ar. zieht sie zusammen: „Als aber eine große Volksmenge zu ihm sich versammelte zugleich mit (una cum مع) denjenigen welchen." Mey. mit andern macht *τῶν* abhängig von *ὄχλου* und

übersetzt: „als aber eine große Volksmenge auch von denen welche Stadt für Stadt zu ihm hinzogen, zusammenkam.“ Luk. zeige damit an daß dieser ὄχλος außer Andern (welche dort wohnhaft waren) auch aus denen bestand welche Stadt für Stadt u. s. w. Aber wo wohnhaft, da Luk. keines Aufenthaltes Jesu in einer bestimmten Stadt zu deren Einwohnern (ὄχλος) noch andere gekommen wären, erwähnt? ἐπιπορεύεσθαι „hinzu gehen“, πρός τινα „auf (gegen) einen hin“, unser: „jemanden zureisen, zugehen“; die LXX geben עבר mit ἐπιπορ. Ezech. XXXIX, 14: ἐπιπορευομένους τὴν γῆν „die das Land durchwandernden.“ διὰ παραβ. „durch d. i. mittels einer Parabel; er lehrte das Volk mittels eines Gleichnisses. de Wette: „gleichnißweise“ — aber was soll dieß bedeuten?

5. Αὐτόν ist Subj. zu σπείρειν: „indem er säte.“ ὅ μὲν Neutr.: obwohl σπόρος vorausgeht; über ὅ μέν (das Relat. als Demonstr.) siehe Buttm. S. 89. Statt ὅ δέ folgt καὶ ἕτερον.

6. Zum Aor. 2 pass. φυέν siehe Buttm. größ. Gramm. II, 321; „hervorkeimen, wachsen“, vom Samen „aufgehen“; das Verb. steht in intransitiver Bedeutung, so daß Aor. 2 act. und pass. dieselbe Bedeutung haben.

7. Ἐν μέσῳ — es fiel nieder „in Mitte“ der Dörner, so daß es in ihrer Mitte lag. Zu ἄκανθα siehe VI, 44.

8. Εις την γην L. und T. statt επι unseres Text.

9. Λεγοντες Tisch. nach A E und die Mehrzahl, gestrichen von Lachm. nach B D L; gegen λεγοντες spricht auch die indirecte Rede. τίς εἴη welches wäre = was bedeutete, vrgl. I, 29 ποταπὸς εἴη.

10. Τοῖς δὲ λοιποῖς sc. δέδοται, aber nicht γνῶναι als Subj., sondern ὅ δέδοται (= τὰ μυστήρια τ. β. τ. Θ.); euch ist gegeben, den übrigen ist gegeben (was gegeben ist, was in die Erscheinung getreten ist). Grot. nach Euth. sagt unrichtig: τοῖς δὲ λοιποῖς — supple πάντα γίνεται quod addidi. Marcus. Sachliche Ergänzungen dürfen wir aus den Parallelen der andern Evangelisten aufnehmen, aber grammatische nie. Wie Grot. ergänzt Reischl: „den Uebrigen aber kommt es zu.“ Bucher: übersetzt geradezu: „den Uebrigen aber werden Gleichnisse gegeben (!).“ Mey. hat darüber nichts. Die Vulg. und der Arab. geben den griech. Text wörtlich; der Syr. hat den erklärenden Zusatz ܡܡܠܠ ܐܢܐ einige Hs. haben auch λαλω, und g' (Sangerm.) non est datum nisi in parabolis dicetur.

11. Αὕτη das Prädicat, ἡ παραβολή das Subject: „die Parabel aber ist dieß“, bedeutet, enthält dieß.

12. *Οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν*, kann durch ein ausgelassenes *σπαρέντες* oder *πεσόντες* „die an den Weg hingesäten" erklärt werden, da in solchen Fällen das Partic. ergänzt werden konnte; doch ist unser Ausdruck nicht ganz parallel zu Mark. IV, 15: *οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν, ὅπου σπείρεται ὁ λόγος*, weil hier das ausgelassene *σπαρέντες* durch das gleich folgende *σπείρεται* hinreichend ersetzt wird. Einfacher ist es daher *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν* als einen Nominalbegriff zu nehmen: „die Weglichen, die am Weg befindlichen" — wer darunter bezeichnet sei, ergibt der ganze Zusammenhang. *οἱ παρά*, ähnlich wie *οἱ περί* (*τὰ περί*), *οἱ ἀμφί* u. s. w. Thuk. II, 99 *ἡ παρὰ θάλασσαν Μακεδονία*. — *ἵνα μή* gehört zu *σωθῶσιν*, und *πιστεύσαντες* enthält den Grund des gerettet werden, es ist das causale Particip: „dadurch daß sie glaubten." Es ist nicht nothwendig *μή* auf beide Verba zu beziehen: „damit sie nicht glaubten und nicht gerettet werden"; wie z. B. auch Buttm. S. 305 will. *εἶτα* ist nur durch Komma von *ἀκούοντες* zu trennen, wie L. und T. haben: falsch das gewöhnliche *ἀκουοντες· εἶτα*.

13. Die gewöhnliche Uebersetzung dieses Verses lautet: „Die auf dem Felsen (befindlichen) sind die welche, wenn sie gehört haben, mit Freuden das Wort aufnehmen; und diese haben keine Wurzel, die eine Zeit lang glauben und in Zeit einer Versuchung abtrünnig werden." Ich finde nirgends eine andere Auffaßung. Aber welchen Sinn soll dieser Doppelsatz haben, welche logische Verbindung? Ist der erste Satz richtig: „Die auf dem Felsen sind die welche das Wort mit Freuden aufnehmen", wenn wir nicht ganz enge damit verbinden: „und die (die aber) keine Wurzel haben"? Ich glaube daher daß wir *καὶ οὗτοι* von *οἱ πρὸς καιρόν* trennen müssen. Nun aber wirft sich die Frage auf, wo wir *εἰσίν* zu ergänzen haben? Tisch. liest ohne Trennungszeichen: *οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας οἱ ὅταν*; er also betrachtet *οἱ δέ* — als Subj., *οἱ ὅταν* — als Prädicat und die Kopula ist hier einzuschalten. Lachm. aber interpungirt *οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας, οἱ ὅταν* —; er scheint erst das weiter unten folgende *οἱ πρὸς καιρόν* als Prädicat zu nehmen, und *οἱ ὅταν* — als Apposition. Darnach ist zu übersetzen: „Die aber auf dem Felsengrunde, die wann sie hören, mit Freude das Wort aufnehmen, und nicht haben eine Wurzel diese, sind jene welche eine Zeit glauben und in einer Versuchung abfallen." Zusammengehört: „die auf dem Felsengrunde sind jene welche eine Zeit glauben u. s. w." Dieser Satz wird durch einen Relativ- und Demonstrativ-Satz der theils das Bild erklärt, theils weiter ausführt, unterbrochen. Wir können *οὗτοι* entweder mit *οἱ δὲ ἐπὶ πέτρας* verbinden oder mit *οἱ — δέχονται*. Ich möchte das erstere vorziehen, also: „Die auf dem Felsengrunde (solche die das Wort, sobald sie es hören, mit Freude aufnehmen) und die (also) nicht haben Wurzeln, sind jene welche." Halten wir uns an Tischd., dann müßen wir übersetzen: „Die auf

dem Felsengrunde sind jene welche .... mit Freuden aufnehmen, und die (= die aber) nicht haben Wurzeln, jene welche eine Zeit glauben —." Wir erhalten dadurch eine doppelte Erklärung, indem die beiden Sätze: *οἳ — ἔχουσι* und *οἳ πρὸς — ἀφίστανται* parallel stehen als Prädicat zu *οἱ — πέτρας*. Es tritt nach Tisch. und Lachm. in *καὶ οὗτοι* eine Unterbrechung der Relativconstruction ein, die wir in der Uebersetzung kaum anders beibehalten können als in der oben gegebenen Weise versucht worden ist. Ich weiß nicht, wie es kam daß sich bei keinem Erklärer auch nur die leiseste Andeutung über die grammatische und logische Construction unsers Verses findet. Die alten Uebers. geben keinen Aufschluß: der Syr. hat: cum gaudio excipiunt sermonem et radicem non habend sed ܐܦ ect., ebenso frei der Arab.: „und nicht ist eine Wurzel ihnen, und sie, nur (إنّما tantummodo) eine Zeit glauben sie." Beide verbinden wenigstens *καὶ οὗτοι* mit dem vorausgehenden. Die Vulg. gibt den Text Wort für Wort; statt hi haben a und c ipsi was auch sich zurückbezieht. Reischl übersetzt: „Nun die auf dem Felsen: es sind jene, welche, sobald sie es hören, mit Freuden das Wort aufnehmen; auch diese haben nicht Wurzeln, sie, die auf einige Zeit glauben und in Versuchungszeit abfallen." Eine Uebers. die zu mehr als einem Bedenken veranlaßt. „Nun (?) die"! — „auch (?) diese." Noch bequemer macht es sich Bucher, der *καὶ οὗτοι* — und *οἳ* übersetzt: „allein sie haben keine Wurzeln, sie glauben eine Zeit lang u. s. w." — *οἱ ἐπὶ τῆς πέτρας* ist (wie V. 12) ein Nominalbegriff: „die auf dem Felsen befindlichen, die Felslichen". *πρὸς καιρόν* „eine Zeit' d. i. eine kurze Zeit, unser: eine Weile, nicht „eine gelegene Zeit", so lange es gelegen ist, entgegen dem *καιρὸς πειρασμοῦ* als ob dieß die ungelegene Zeit wäre. Die Zeit der Versuchung bleibt nie aus; die nur eine geringe, kurzdaurige Glaubenskraft haben, erliegen ihr bald.

14. *Ὑπὸ μεριμνῶν* wird von Bornem. und Mey. (nach dem Vorgange des Euthym. *ὑπὸ μεριμνῶν — ἀντὶ τοῦ μετὰ μεριμνῶν*) — mit *προευόμενοι* verbunden und übersetzt und erklärt: „die unter Sorgen, Reichthum und Lüsten des Lebens wandelnd erstickt werden". Reischl hat darnach selbst den Text der Vulg. modificirt; a sollicitudinibus gibt er mit: „unter Sorgen". Allein gegen die Verbindung des *ὑπό* mit *πορευόμενοι* — so bestechend sie auf den ersten Anblick ist, spricht 1. daß eine solche Anwendung des *ὑπό* im N. T. nirgends vorkommt. Win. (S. 336 Anm.), Buttm. (S. 293) auch de Wette heben dieß ausdrücklich hervor. 2. Spricht dagegen daß *πορεύεσθαι* mit *ὑπό*, wenn es auch sonst im Griechischen sich fände, wofür aber ein Beleg fehlt, einen andern Sinn gäbe als hier gemeint sein könnte; *πορεύεσθαι ὑπὸ μεριμνῶν — καὶ ἡδονῶν* wäre nicht gleichbedeutend mit *πορεύεσθαι διὰ μεριμνῶν — καὶ ἡδονῶν* (was wirklich vorkommt, Xen. Mem. IV, 6, 15 *ἡ πονηρία διὰ τῶν ἡδονῶν πορευομένη*, „die in Lüsten sich ergeht", *διά* neben *ἐν*), sondern sehr

verschieden. Das erstere bezeichnete ein „hingehen unter Sorgen" was auch vom Gerechten ausgesagt werden könnte; denn Sorgen, Reichthum und Lüste umgeben alle gleich; das zweite ein sich „ergehen in Sorgen u. s. w.", was nur vom weltlich Gesinnten gilt. Man beachte die Beispiele von *ὑπό* in der Bedeutung „unter". Es bezeichnet eine Umgebung, eine Begleitung die äußerlich bleibt, nicht eine innerliche Aneignung die hier allein gemeint sein könnte. Der Grieche sagt wohl *ἔλθ' ὑπ οἰωνῶν καλῶν* „er kam unter guten Auspicien (Eur. Jon. 1333)", man sieht aber leicht den Unterschied *ἔλθ' διὰ οἰωνῶν καλῶν* „er kam durch gute Vorzeichen". Eben so verhielte sich *πορεύεσθαι ὑπό* — (wenn es vorkäme) zu *πορεύεσθαι διά* (das sich findet); es hätte einen andern Sinn, als der ihm zugeschrieben wird. Doch läßt sich nicht leugnen daß *πορευόμενοι*, wenn *ὑπὸ μερ.* mit *συμπνιγ.* verbunden wird, Schwierigkeit macht. Grotius sagt: *περέλκει* haec vox d. i. das Partic. *πορευ.* ist überflüßig. Andere erklären es als einen Hebraismus, das partic. הלך adverbialisch: sensim sensimque suffocantur, selbst Ewald: „immer mehr". De Wette nennt es ohne weiteres Eingehen einen malerischen Zusatz zum Verbum. Eine gewisse hebraisirende Fülle des Ausdruckes (wohl zu unterscheiden von einem Hebraismus) werden wir zugeben müßen. Das Partic. *πορευ.* nuancirte die Qualität des *συμπνίγονται* in einer Art die wir schwer mit einem Worte widergeben können; „im Fortleben, während sie fortleben, werden sie erstickt; sie dorren nicht ab, sie werden nicht ausgerissen, sie leben, wachsen fort, bringen aber keine Frucht. Von einem Hebraismus kann keine Rede sein; denn einen solchen wie man ihn hier annähme, gibt es gar nicht. Der Hebr. sagt: „er ging und erstarkte", und widerum: „er ging und wurde klein", oder: „und wurde groß", für unser: „er wurde immer stärker, kleiner, größer" u. s. w. Aber: „er ging und wurde erstickt" heiß im Hebr. so wenig; „er wurde mehr und mehr erstickt", als im Deutschen. Der Syr. hat *πορευ.* ganz übergangen; der Arab. verbindet es mit dem vorausgehenden, hat aber das verb. ذهب gewählt das auch mit „umkommen" übersetzt werden kann: „worin sie umkommen", ذَهَابٌ interitus. Die Polygl. übersetzt: quam sequuntur. *τελεσφορέω* zur Reife bringen, mit ausgelassenem *καρπόν*, vrgl. Strabo II, p. 126 A *ὅπου μηδὲ φύεται ἄμπελος, ἢ μὴ τελεσφορεῖ· ἐν δὲ τοῖς νοτιωτέροις — τελεσφορεῖ, ἐν μικροκαρπίᾳ δέ,* citirt von Wetst.; Steph. (thes. III, p. 1386) stellt als vulgäre Bedeutung auf: opportune fero fruges, und fügt bei additur interdum accus. ut *οὐ τελεσφοροῦσι καρπὸν ἐνίοτε αἱ ἄμπελαι.*

15. *Τὸ ἐν τῇ καλῇ γῇ* „das in gutem Erdreiche befindliche". *ἐν καρδίᾳ — λόγον κατέχουσι* gehört zusammen, *ἀκούσαντες* steht allein ohne Objekt, wie V. 13 und 14. *καλός* vortrefflich, *ἀγαθός* gut. Der Grieche liebt die Verbindung *καλὸς καὶ ἀγαθός* sowohl von Menschen als Sachen. Was so ist wie

es sein sollte, was seinem Zwecke in jeder Weise entspricht, heißt ein *καλὸν καὶ ἀγαθόν* (schön und gut, trefflich und gut).

16. Statt „Schäffel (bei Matth.)" hat Lukas den allgemeinen Ausdruck „Gefäß", damit verbindet er aber noch eine Art, das Licht zu verbergen (ohne es auszulöschen), daß man es nämlich unter ein Bett hineinschiebt. *κλίνη* (lectus) bezeichnet nicht einen Tisch oder ein Sopha (Bank) die sehr niedrig waren, sondern das Bett zum schlafen, den lectus cubicularis (*εὐνη*), im engern Sinne die Bettlade (*κλίνη*); sie ruhte auf Füßen und war so hoch daß man das Bett (die Matraze, torus) mittels eines Schemels (scamnum) erstieg, daher die Ausdrücke scandere, ascendere, descendere. Die Lampe aus Thon, hatte eine Handhabe zum Hin- und herstellen. Der Leuchter (*λυχνία*, candelabrum) war ein säulenartiges Gestell von ansehnlicher Höhe, aus Holz oder Metall und oft sehr kunstreich verfertiget, oder er hing an der Wand, vrgl. Virg. Aen. I, 727 dependent lychni laquearibus aureis. Nie stellte man die Lampe auf den Tisch. Wetst. citirt aus Fulgentius (Myth. III, c. 6): novaculam sub pulvinar abscondit, lucernamque modio contegit; aus Apulejus Met. V: lucernam — subde aliquo claudentis aululae tegmine; aus Servius (zu Aen. VI, 724) si qua re tecta fuerit (lucerna). Damit wird die Gewohnheit eine Lampe zu überdecken und das Sprichwort selbst hinreichend bezeugt.

17. *Γνωσθῇ* Lachm. B L, (Vulg. cognoscatur); Tisch. *γνωσθήσεται* nach der Mehrzahl der Zeugen. Mey. nennt zwar den Conj. kurzweg eine Correctur und de Wette stimmt bei; aber dieß ist kaum richtig, da nach den Formeln *οὐδείς ἐστιν ὃς* regelmäßig der Indicativ steht, siehe Win. S. 268 und 275. *εἰς φανερόν*, bei den Klass. gewöhnlich mit dem Artikel, *τὸ φανερόν*, das Oeffentliche, *ἀπὸ τοῦ — εἰς τὸ* — „vor aller Augen", *ἐκ τοῦ* — aus aller Augen; *φέρειν ἐς τὸ φανερόν* bringen vor aller Augen, *ἐκ τοῦ φανεροῦ ἀποφεύγειν* aus den Augen entschwinden.

18. Statt „was er hat", wie die ursprüngliche Form ohne Zweifel lautete, wählte Lukas das deutlichere, erklärende „was er zu haben meint". Meyer bemerkt gegen de Wette: „nicht die Verlierbarkeit sondern die bloße Einbildung des Besitzes ist ausgedrückt". Das ist nicht richtig; denn wer nichts hat, kann sich nicht einbilden etwas zu haben; aber man kann etwas haben und doch ein „nichts habender" sein, und von diesen sagt Lukas erklärend „was sie zu haben meinen".

20. *Λεγόντων* Tisch. nach A E F u. s. w., von Lachm. gestrichen nach B D L vg. go. cop. syr. u. s. w. Zum gen. absol., wobei der Plur. impersonell steht: „indem man sagte", siehe Win. S. 519. Buttm. S. 271 (Anm. zu 4), der aber die Bemerkung vorausschickt: „Der Fall daß das Particip

allein — im casu absoluto steht, kommt bei der Neigung der N. T. Schriftsteller, überall die Pronomina zu setzen, selten vor.“ Im klassischen Sprachgebr. findet sich dieß oft; Matthiä griech. Gramm. §. 563: „Oft steht der Genitiv des Particips ohne Subject, theils wenn dieses unbestimmt ist — theils wenn das Subject leicht supplirt werden kann“. Dazu Krüg. §. 47, 4, Anm. 4, 5. Der gen. absol. verdunkelte also den Satz nicht, so daß etwa dieß zur Auslassung von λεγόντων hätte Veranlaßung geben können, wie Mey. zu meinen scheint: „Die Structurlosigkeit (sic) veranlaßte die bloße Auslassung“. Die Auflösung des Partic. θέλοντες mit „und“ ist, wie ich gerne gestehe, nicht ganz entsprechend, da θέλοντες nicht geradehin coordinirt dem ἑστήκασιν ist. Besser wäre: „indem sie dich sehen wollen“; doch ließ ich „und“, da die Umschreibung durch „indem“ gar zu schwerfällig ist, hier wenigstens.

21. Οἱ — ἀκούοντες ist die Apposition zu οὗτοι: „diese, die Hörenden sind meine Mutter und meine Brüder“. Man sieht leicht den Unterschied der Construction unsers Satzes von der V. 14 οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, denn da folgt auf das Partic. noch das temp. fin. συμπνίγονται, übergehend von der Relativconstruction in die durch das Demonstrativum; in unserm Verse haben wir nur das Partic., nehmen wir es als Apposition oder als partic. causale (sind diese weil sie hören), was an der Sache nichts ändert. Hätte unser Vers den allgemeinen Sinn: „sind die welche“, so würde οὗτοί εἰσιν οἵτινες stehen, nach V. 15.

22. Ἐν μιᾷ siehe V, 17; dem μιᾷ τῶν ἡμερῶν entspricht das hebr. אחד הימים, vrgl. 1 Mos. XXXVII, 20 אחד הברות „eine Grube“; אחד הריקים „ein Niedriger“ 2 Sam. VI, 20. ἀναχθῆναι ganz unser „auslaufen“, in die See stechen, abfahren; in der Apstlgsch. oft, in den Evang. nur hier.

23. Zu ἀφυπνόω siehe die Lexx.; nur die Spätern gebrauchen dieses Verbum. λαῖλαψ ist ein homerisches Wort; es kommt allein vor und in Verbindung mit ἄνεμος; letzteres aber immer so daß ἄνεμος als der Hauptbegriff steht, λαῖλαψ als in Begleitung von ἄνεμος, z. B. Il. XVII, 57 ἐλθὼν δ' ἐξαπίνης ἄνεμος σὺν λαίλαπι πολλῇ. Odyss. XII, 408 Ζέφυρος σὺν λαίλαπι θύων. Für sich allein steht es Il. XI, 306 βαθείῃ λαίλαπι τύπτων, XII, 375 ἐρεμνῇ λαίλαπι ἶσοι u. s. w. Auch die Prosaiker wenden es an. Gott spricht zu Job διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν (XXXVIII, 1). Jer. XXV, 32 λαῖλαψ μεγάλη ἐκπορεύεται ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς, u. s. w. Die Verbindung λαῖλαψ ἀνέμου finde ich nur an unserer Stelle und Mark. IV, 37. Schon die Alten erklären λαῖλαψ durch „Sturm mit Regen und Finsterniß“ Hesych. Suid. Lex. Cyrilli, Arist. (de mundo) durch: „Wirbelwind“: πνεῦμα βίαιον καὶ εἰλούμενον κάτωθεν ἄνω (Henr. Steph. thes. Append. p. 1340). Etymologisch liegt in λαῖλαψ bloß der Begriff des fassenden, packenden, heftigen; es ist die

intransitive Reduplication vom Stamme λαβ (λαῖλαβ-ς vrgl. μαῖμαξ, μαι-μα-ω u. s. w) Diese Grundbedeutung tritt allein hervor in λαῖλαψ ἀνέμου „ein Windstoß, Packen eines Windes"; der Nebenbegriff Regen, Dunkel, liegt nicht darin. Nicht ein „Gewittersturm" begleitet mit Regen u. s. w. brach los. Dazu setzt Luk. κατέβη „fuhr herab" — aus der Höhe auf den See. συμπληρόω ganz anfüllen, Passiv: ganz voll werden; sie wurden ganz voll — von den Schiffenden ausgesagt, was dem Schiffe widerfuhr. κινδυνεύειν ohne Objekt: in Gefahr sein; die Angabe der Gefahr ergibt sich aus dem Zusammenhange. Es unterliegt kaum einem Zweifel daß alle vier Verba ἀνήχθησαν, κατέβη, συνεπληροῦντο, ἐκινδύνευον echte Seemannsausdrücke sind. Der Seemann identificirt sich mit seinem Schiffe, daher das συνεπληροῦντο, ἀνήχθησαν ist bekanntlich eine nautische Bezeichnung, und ἀνέβη λαῖλαψ höchst wahrscheinlich. Wie genau Luk. damit bekannt war, zeigt Act. XXVII wo eine ganze Reihe nautischer Kunstausdrücke vorkommt.

24. Διεγείρω das verstärkte ἐγείρω „aufwecken" mit Eifer, rasch, heftig. ἀπολλύμεθα genau: „wir gehen unter". κλύδων nur noch Jak. I, 6, das Wogen, der Wogenschlag des Meeres, ὕδατος wäre nicht mehr nothwendig. γαλήνη bekanntlich die Meeresstille, ohne μεγάλη wie Matth. und Mark. beisetzen, weil dieß Epith. eher störend war.

25. Ἐθαύμασαν zwischen zwei Partizipien, die aber nicht coordinirt sind, φοβηθέντες steht prädicativ: „als erschreckene staunten sie", ihr staunen war von Furcht und Schrecken begleitet; „voll Schreckens staunten sie, λέγοντες appositiv, es enthält, wie sich ihr staunen dem gemäß äußerte. τίς ἄρα I, 66, ἄρα drückt eine Folgerung aus: „da sich die Sache so verhält, wer also ist dieser"? Das erste καί ist „auch", das andere vor ὑπακούουσιν „und", auch den Winden — gebietet er und sie gehorchen. De Wette im Sinne von „theils — theils" so daß Ursache und Wirkung coordinirt wären; aber unnöthig.

26. Καταπλέω (nur hier in N. T.) „herabschiffen von der hohen See, anlanden, einlaufen", — ein nautischer Ausdruck. Es wird mit ἐς (εἰς) und ἐπί construirt. vrgl. Wetst. appello in portum. e mari in terram ascendo. oppositum ἀναπλέω. — ἀντίπερα L. und T.; spätere Form neben ἀντιπέρας und ἀντιπέραν „gerade gegenüber von jenseits." Die Gegenüberstellung von Galiläa zeigt daß Luk. das Gebiet der Gerasener in weitem Umfange nimmt; er meint die ganze Landschaft. Ueber die Lesart γερασηνων siehe Tisch. (Lachm.) gegen die rec. γαδαρηνων.

27. Ἐκ τῆς πόλεως zu ἀνήρ. Alle drei Evangelisten haben das verb. ὑπαντᾶν „losgehen" in feindlichem Sinne; vrgl. dazu XIV, 32. ἐκ χρόνων ἱκανῶν „seit langer Zeit"; ἐκ gerne vor χρόνος zur Zeitbestimmung, auch der

plur. *χρόνοι*. Das verb. *ἐνδιδύσκω* bildet nur praes. und imperf. — keinen Aorist; es ist mit *ἔμενε* zu verbinden und von *εἶχε* zu trennen. Die Partik. *καί* weiset zurück auf *ὑπήντησεν*: „ein Mann ging auf sie los, und er war nicht bekleidet." Die Form *διδύσκω* vom epischen *δύσκεν* Il. VIII, 271 (siehe Buttm. größ. Gramm. II, 157) kommt bei den ältern Schriftstellern nicht vor.

28. *Και* vor *ἀνακρ*. Tisch. nach A E F u. s. w. von Lachm. nach B L X getilgt. Ersterer bemerkt gut: *και* hoc loco non participia connectit sed apodosi inservit, quemadmodum libere expresserunt interpretes pler. — Libere vg al procidit ante illum et exlamans voci magna etc. (vel similiter). Ich habe deßhalb *καί* mit da gegeben.

29. *Παρήγγελλεν* L. und T. (praecipiebat, Vulg.) ganz sachgemäß, indem der Grieche das imperf. anwendet, um vergangene Handlungen in ihrem Verlaufe darzustellen. Sowie der Besessene Jesum erblickte, begann der Act der Austreibung; der Teufel konnte seine Beute nicht mehr festhalten. Darum die Verbindung mit *γάρ*; das Gesagte enthält stricte den Grund des Vorausgehenden. *πολλοὶ χρόνοι* hat nicht die Bedeutung „widerholte male, öftere Zeit"; der Dativ ist daher dat. temporis, (statt *εκ*, V. 27, *διά* oder der bloße genit.); siehe Buttm. S. 161. Win. S. 195; über den Unterschied des gen. temp. und dat. temporis siehe Curtius §. 426 und 443; er wird aber nicht strenge eingehalten. Da *συνηρπάκει* durch *ἐδεσμεῖτο* bestimmt wird, dürfen wir nur übersetzen: „er hatte ihn mit sich fortgerissen (Meyer)", nicht: „er hatte ihn ergriffen:" Nur jenes konnte man durch binden zu verhindern suchen, dieses (das ergreifen) nicht. Der Syr. hat ܫܒܐ captivum duxit, deportavit; noch deutlicher der Ar. خطف VIII abripuit, eripuit. Das imperf. *ἐδεσμεῖτο* drückt an und für sich keine Wiederholung aus (gegen de Wette); Luk. zeigt an was geschah, nachdem man des Besessenen sich endlich einmal bemächtigt hatte: „man band ihn." Nach Mark. zerriß er seine Bande wohl öfter, in unserer Stelle liegt aber dieß nicht. *ἐδεσμεῖτο φυλασσόμενος* „er wurde gefesselt und noch dazu bewacht." *ἁλύσεις* Handfesseln (Handschellen, manicae), *πέδαι* Fußeisen (compedes).

30. Zu *λεγεών* siehe Matth. XXVI, 53 (III, 602).

31. *Παρεκάλει* Tisch. A C und die Mehrheit der Zeugen: *παρεκαλουν* L. C D; ad sqq accommodatum Tisch. *ἄβυσσος*, Abgrund, bei den LXX gewöhnlich Meeresgrund, hier der Abgrund der Hölle, wie es im N. T. noch öfter vorkommt, Röm. XII, 7, wo auf *ἄβυσσος* als Sacherklärung folgt: hoc est Christum a mortuis revocare. Apokal. IX, 1: „Brunnen des Abgrundes", XX, 1 „Schlüssel des Abgrundes", IX, 7. XVII, 8. Greg. v. Naz. sagt (tract. in Ps. c. VIII. tom. I, p, 283) *ἄβυσσον πολλαχοῦ τῆς γραφῆς τὸ*

τῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα μεμαθήκαμεν (Suic. thes. I, 12). ἄβυσσος ist poetische Bezeichnung der Unterwelt, im Hebr. entspricht בור, nicht תהום wie beide hebr. Ueberss. haben; letzteres heißt nur die „große Fluth.“ Der Syr. behielt ܬܗܘܡܐ, aber im Sinne vom neutestamentlichen ἄβυσσος, etymologisch bedeutet es auch im Syr. eine große Wasserfluth.

32. Παρεκαλει Tisch., παρεκαλουν L.; die Mehrzahl der Zeug. für ersteres.

33. Ὁρμάω intransitive: drauf losstürmen, mit εἰς oder ἐπί; die Herde stürmte stürzte sich in den See. κατά von herab, vrgl. κατ' Ὀλύμποιο καρήνων (er stieg) vom Gipfel des Olympes herab; βαλέειν κατὰ πέτρης vom Felsen herabstürzen. κρημνός die steile Höhe, der Abhang. ἀπεπνίγη de suffocatione in aquis idem verbum adhibet Arrianus. Wolf und überhaupt die Lexx.

34. Ἀπαγγέλλειν mit εἰς auch bei den Klassikern neben ἐπί: berichten an einen. ἀγροί sind die außer der Stadt liegenden Meierhöfe und Landgüter, nicht die Felder welche die Stadt umgaben.

35. Οἱ ἰδόντες gegenüber den Hirten, die unmittelbaren Augenzeugen in der Umgebung Jesu. „δὲ καί ist bei Luk. häufig (III, 9) und hier passend: nämlich außer dem was sie selbst sahen, vernahmen sie auch von den Augenzeugen, wie es zugegangen (de Wette).“ Doch hat και L. getilgt, da es B C D, a b c fehlt.

38. Ἐδέετο jonisch, Phryn. ἐδέετο, ἐπλέετο, ἰωνικὰ ταῦτα; zur Form δέεται, δέεσθαι, ἐδέετο siehe Buttm. größ. Gramm. II, 150; Lachm. liest ἐδεεῖτο, was kein bloßer Schreibfehler der Hss. ist; siehe darüber Buttm. S. 48. Zu εἶναι σύν — siehe VI, 3. Mark. II, 25 οἱ μετ' αὐτοῦ, 26 τοῖς σὺν αὐτῷ.

39. Καθ' ὅλην πόλιν gehört zu κηρύσσων „die ganze Stadt hindurch von Straße zu Straße predigend.“

40. Ἀποδέχομαι weniger „aufnehmen“ gleichsam im Gegensatze zu den Gerasenern die ihn nicht aufnahmen, oder wie die ältern gerne erklären „freudig aufnehmen“, als vielmehr „empfangen, in Empfang nehmen“, wie es das gleichfolgende „erwarten“ erheischt. Alle erwarteten ihn, nahmen ihn also wie einen Erwarteten in Empfang.

41. Ἰάειρος das hebr. יָאִיר Erleuchter, nicht „er wird leuchten (Gesen. thes. I, 56)“; יאיר ist eine Nominalform, forma nominalis imperfectiva nach Fürst (Conc. f. 1345). Der Mangel des Artikels vor ἄρχων entscheidet nicht über den Sinn, da vor dem Prädicate der Art. fehlt. καὶ αὐτός — ein Lieblingsausdruck des Luk. leitet einfach die Erzählung weiter fort, gerade wie XIX, 2.

Wir dürfen daher nach *ὑπῆρχεν* nur ein Komma setzen, nicht Kolon, wie Tisch. hat der *καὶ αὐτὸς* mit *ᾧ ὄνομα* verbindet; ebenso Mey. „und er selbst, vom Namen auf die Person übergehend". Der Name steht in keinem innern Zusammenhange mit dem Amte. Das Unpassende dieser Verbindung fühlt wohl jeder: „ihm war der Name Jairus und er selbst war Vorstand der Synagoge". Eher legt Lukas darauf einen Nachdruck daß Jairus das Haupt der Synagoge, also jedenfalls ein angesehener einflußreicher Pharisäer, vor Jesus auf sein Angesicht fiel. Lachm. hat das Kolon nach *Ἰάειρος*, er liest aber *ουτος* B D a d im Texte, *αυτος* A P b unter demselben.

42. Zum Imperf. *ἀπέθνησκεν* „sie war am Sterben, im Sterben begriffen", siehe Win. S. 240. Das imperf. bezeichnet eine vergangene Handlung als gleichzeitig und fortdauernd in Beziehung auf eine andere. Während Jairus ein hingehender war, war seine einzige Tochter eine sterbende. Es bezeichnet auch ein Vorbereitetes, Eingeleitetes (Gefahr laufen); *ἐπειδὴ τῷ ψεύδεσθαι ἀπώλλυτο, ἡγήσατο τἀληθῆ κατειπὼν σωθῆναι ἄν* Ant. Krüg. §. 53, 2 Anm. 2.

43. Ich sehe keinen Grund weshalb *προσαναλώσασα* durch das plusqpf. übersetzt werden sollte; es steht ganz gleichzeitig zu *οὐκ ἴσχυσεν*; sie wendete immer fort alles was sie hatte, den Aerzten zu. Der Evang. will nicht sagen daß sie schon ihr ganzes Vermögen „verdoktert" hatte, sondern daß sie trotz der langen Zeit noch immer „fort dokterte". *προσαναλίσκω* „noch dazu verwenden", aber auch nicht: „zum Leiden hin", sondern „zu dem daß ihr kein Arzt half". Sie ließ sich nicht abschrecken, immer neue Mittel zu versuchen. Gegen Bornem. de Wette und Meyer: „nachdem sie noch dazu (außer ihrem Leiden) aufgewendet hatte". Zu *βίος* in der Bedeutung „Lebensunterhalt, Vermögen" siehe die Lexx.; XV, 12. Mark. XII, 44; ebenso gebraucht der Lateiner vita.

44. *Συνέχω* „zusammen halten, einengen" im freundlichen und feindlichen Sinne (XIX, 43); *ἀποθλίβω* die Folge des *συνέχειν* „quetschen, pressen". Beim Drängen rings um den Herrn gab es auch manche Stöße und Quetschungen.

45. *Ἐξελθοῦσαν* Lachm. mit der Mehrzahl der Zeugen A C D u. s. w. *ἐξεληλυθυῖαν* Tisch. nach B L. Sachgemäßer scheint mir das partic. aor.; denn das perf. enthielte daß J. Chr. die Kraft als eine in der Gegenwart noch außer ihm befindliche erkenne: „ich merkte daß eine Kraft von mir ausgegangen ist (die noch als eine solche fortexistirt). Act. XVI, 27 *ἰδὼν τὰς θύρας ἀνεῳγμένας*. Das verb. *γιγνώσκω* ganz allgemein „bemerken, gewahr werden", das Obj. folgt im Acc. des Partic., die Vulg. hat gut den acc. cum inf.

47. Das Subj. zu *ἔλαθε* ist *γυνή*, nicht das unbestimmte „es". In *δι' ἣν αἰτίαν* ist das nom. dem Relativsatze einverleibt, der deßhalb auch voransteht

und das Obj. zu *ἀπήγγειλεν* bildet. Die Grammatiker nannten dieß ein Hyperbaton; vrgl. Euthym. *καθ' ὑπέρβατόν ἐστι ἡ σύνταξις τῶν ῥητῶν.*

49. *Απο* Lachm. *παρα* Tisch., beide Präpositionen in derselben Bedeutung und nicht zunächst mit *τις* zu verbinden (wie *οἱ ἀπό*, *οἱ παρά*) sondern mit *ἔρχεται*: „vom Synagogenvorsteher kam einer" — eine volksthümliche Metonymie für: „vom Hause des Synagogenvorstehers". Wir sagen auch „von einem kommen", obgleich man nicht die Person sondern nur den Ort meint. Die Erklärung *τὶς ἀπό* (*παρά*) „einer von den Leuten (Hausgenoss n)" läßt sich nicht belegn; denn *τὶς ἀπό* würde heißen „ein Anhänger", wie Fritzsche zu Mark. V, 35 richtig bemerkt. Euthym. hat *ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου*, *τουτέστιν ἀπὸ τῆς οἰκείας τοῦ ἀρχισ.* Die alte Vulg. venit a principe (a b d nur c hat ad — bloß Correctur). Grotius vergleicht gut das Virgilische jam proximus ardet Ucalegon, für jam proxima ardet domus Ucalegontis; dazu Juven. II, 201 ultimus ardebit. Aehnlich Claudius lege praedatoriana venalis pependit (Suet. Claud. 9.), Claudius = Claudii praedium. Viri ad Janum medium sedentis (Cic. Offic. II, 25). Janum = Jani vicum. Doch hat der Syr. ܕܒܝܬܐ ܓܒܪܐ (vir) de domesticis. ܕܒܝܬܐ die Umschreibung des Abject. häuslich, zum Haus gehörend. Zu *σκύλλειν* siehe VII, 6. Euthym. *σκύλλεις ἀντὶ τοῦ περισπᾷς, ἐνοχλεῖς.*

51. *Ελθων* Lachm. mit der Mehrz. der Zeugen, *εισελθων* Tisch. nach B D (nec aptum videbatur *εισελθων*). Letzteres alterirt aber in etwas den Sinn und könnte daher aus harmonistischem Bestreben entstanden sein.

52. *Πάντες* „alle" — aber außer den genannten, Petrus, Joh. Jakob. und die Eltern des Kindes. Die Mutter war wohl auch dem Herrn entgegen geeilt, *πάντες* sind die im Hause, bei denen die Todtenklage schon begonnen hatte, dieselben welche auch lachten. „Er ließ Niemand hineingehen" in das Haus und dann in das Todtengemach. Luk. drückt sich kurz aus; doch müßen wir immer zuerst daran festhalten daß Jes. die begleitende Volksmenge nicht in das Haus ließ. Zu *κόπτεσθαί τινα* jemand bejammern und *κλαίειν τινά* siehe die Lexx.

54. *Ἔγειρε* siehe V, 23. Tisch. liest *ἐγείρου* nach A E al pler (nusquam forma *-ρου* similem auctoritatem prae *-ρε* et *-ραι* usitatissimis habet).

Verbesserungen.

Seite 244 Zeile 5 von oben lies: Gerücht.
„ 318 „ 1 „ „ : staunte er über ihn.

Ferner sind bei uns erschienen:

Schegg Dr. P. (Lycealprofessor in Freysing), **die heiligen** Evangelien übersetzt und erläutert. 1—3 Bd. gr. 8 geheftet. fl. 10. oder Thlr. 6. —

Auch unter dem Titel:

Evangelium nach Matthäus 3 Bde. fl. 10. od. Thlr. 6. —

(Die folgenden Bände erscheinen in möglichst rascher Folge.)

Die Werke des gelehrten Herrn Verfassers stehen unter denen der kath. Exegeten in erster Reihe. Gründlichkeit, Gediegenheit, Klarheit in der Auffassung und einfache aber doch lebendige, fesselnde Sprache sind Vorzüge, welche alle bisher erschienenen Recensionen gleichmäßig hervorheben. Diese schöne, gelungene Arbeit des hochw. Herrn Verfassers ist daher nicht allein eine Zierde für jede theologische Bibliothek, sondern auch für jeden jüngern oder älteren geistlichen Herrn ein äußerst wichtiges, ja unentbehrliches Werk bei Betrachtung der Evangelien und Vorbereitung zur Predigt.

Dessen der Prophet Isaias. 2 Bände. gr. 8. fl. 4. 30. oder Thlr. 2. 24 ngr.

Die katholischen Literaturblätter zur Sion sagen über dieses treffliche Werk u. A.:

„Herr Prof. Schegg hat uns mit einer neuen Erklärung des „Propheten Isaias überrascht, die wir namentlich in Berücksich„tigung der geringen Hilfsmittel, die ihm zu Gebote standen, „eine ausgezeichnete nennen dürfen. Wir machen uns eine Ehre „daraus, dieses neueste Werk katholischer Begeisterung für die „heil. Schriften unsern Lesern zur Anzeige zu bringen."

„Es war die Aufgabe dieser neuen Uebersetzung und Erklär„ung nicht bloß jede einzelne Weissagung ihrem Wortsinn ge„mäß zu erklären nnd in Verbindung mit den übrigen Weis„sagungen des Isaias darzustellen, sondern der Herr Verfasser „hat insbesondere den Versuch gemacht, die verschiedenen ein„zelnen Orakel unter sich in solchen Zusammenhang zu bringen, „daß ihre derartige Ordnung und Aneinanderreihung gewisser„massen als Zeuge für ihre Aechtheit und Integrität auftreten „könne, und daß eine Weissagung und Ergänzung aus der an„dern sich erkläre. &c."

Diesem sehr günstigen Urtheile könnten noch verschiedene andere aus anderen Zeitschriften beigefügt werden, wir bescheiden uns aber, dem Urtheile eines Katholiken auch das eines Protestanten gegenüber zu stellen. So sagt ein Recensent in der Zeitschrift für protestantische Theologie, herausgegeben v. Guerike und Rudelbach:

„Die Form der Arbeit, so ohne den drückenden Ballast von „verwirrenden Citaten und die Nomenclatur der tausend und „einen berühmten und unberühmten Ausleger, macht einen an- „sprechenden, sehr günstigen Eindruck. Die Bemühung einen „zusammenhängenden, historisch-begründeten Sinn in dem Ganzen „der Weissagung zu gewinnen, ist rühmend anzuerkennen.“ u. s. w.

Schegg Dr. P. die Psalmen, übersetzt u. erklärt für Verständniß und Betrachtung. Zweite umgearbeitete Auflage. 3 Bde. gr. 8. geheftet. fl. 10. oder Thlr. 6. —

Ueber dieses vortreffliche exegetische Werk des hochw. Herrn Verfassers erlauben wir uns von den vielen sehr günstigen Beurtheilungen in verschiedenen Zeitschriften blos eine aus einer protestantischen und eine aus einer katholischen Zeitschrift hier theilweise anzuführen. So sagt die Zeitschrift für protestantische Theologie von Guerike und Rudelbach vom Jahre 1857 bei Recension des 2. Bandes:

„Wir haben bereits beim Erscheinen des 1. Bandes unsere „Freude über den Eifer dieses katholischen Theologen, das Ver- „ständniß der hl. Schrift unter seinen Glaubensgenossen zu fördern „ausgesprochen. Natürlich gibt er die Uebersetzung nach der „Vulgata. Dieselbe zeichnet sich durch Kürze und Kraft aus, „der Stil des Verfassers ist klar, fließend und leicht. Die Er- „klärung ist so faßlich und praktisch, die Einverwebung passen- „der Liederverse und schöner Aussprüche über die behandelten „Wahrheiten ist so geeignet, daß es nur billig ist, daß dieses „Werk so guten Absatz fand, so daß es bereits in zweiter Auf- „lage erscheinen mußte.“ u. s. w.

Das katholische Sonntagsblatt von Münster sagt schon bei Gelegenheit des Erscheinens der ersten Auflage:

„Der Verfasser hat mit großem Fleiße, seltenen Kenntnissen „und einer frommen Begeisterung, die allein in die Tiefen dieser „religiösen Poesien einzudringen vermag, sich an sein Werk be- „geben, und ist dem heiligen Dichter in allen seinen Empfin- „dungen und Seelenzuständen Schritt vor Schritt nachgefolgt. — „Die Uebersetzung der Psalmen ist bei aller Treue leicht und „verständlich, **die gelungenste, die wir kennen.** Geistlichen „und Katecheten bietet es reichen Stoff um die gewöhnlich vor- „kommenden Psalmen, die Bußpsalmen, einige der messianischen „und die Vesperpsalmen den erwachsenen Schülern, die zur Com- „munion gehen wollen oder schon zugelassen sind, in der Schule „und Christenlehre zu erklären.“ —

J. J. Lentner'sche Buchhandlung.

Schegg, Peter,

Evangelium nach Lukas

Bd.: 1

München 1861